مناظرات حقوق الإنسان
(٩)

مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

الإسلام والديمقراطية

تحرير: سيد اسماعيل ضيف الله

تقديم: حلمي سالم

الإســلام والديمقــراطيــة

تحرير: سيد إسماعيل ضيف الله

تقديم: حلمي سالم

الإسلام والديمقراطية

تحرير:
سيد إسماعيل ضيف الله

الناشر:
مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

سلسلة: مناظرات حقوق الإنسان (٩)

٩شارع رستم جاردن سيتي القاهرة
تليفون : ٧٩٤٦٠٦٥ – ٧٩٥١١١٢ (٢٠٢)
فاكس : ٧٩٢١٩١٣

العنوان البريدي:
ص ب: ١١٧ مجلس الشعب–القاهرة
E.mail: info@cihrs.org
الموقع على الإنترنت: www.cihrs.org

الصف الالكتروني:
مركز القاهرة: هشام السيد
غلاف وإخراج:
مركز القاهرة: أيمن حسين
رقم الإيداع بدار الكتب : ٢٠٠٤/٧٩٨٠

الإسلام والديمقراطية

مركز القاهرة
لدراسات حقوق الإنسان

■ هيئة علمية وبحثية وفكرية تستهدف تعزيز حقوق الإنسان في العالم العربي.. ويلتزم المركز في ذلك بكافة العهود والإعلانات العالمية لحقوق الإنسان. ويسعى لتحقيق هذا الهدف عن طريق الأنشطة والأعمال البحثية والعلمية والفكرية بما في ذلك البحوث التجريبية والأنشطة العلمية.

■ يتبنى المركز لهذا الغرض برامج علمية وتعليمية، تشمل القيام بالبحوث النظرية والتطبيقية، وعقد المؤتمرات والندوات والمناظرات والحلقات الدراسية. ويقدم خدماته للدارسين في مجال حقوق الإنسان.

■ لا ينخرط المركز في أية أنشطة سياسية ولا ينضم لأية هيئة سياسية عربية أو دولية تؤثر على نزاهة أنشطته، ويتعاون مع الجميع من هذا المنطلق.

نشر هذا الكتاب بمساعدة من المجموعة الأوروبية والآراء الواردة فيه لا تعبر بالضرورة عن الرأي الرسمي للمجموعة أو مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

فهرس

كلمة المحرر

في هذا الكتاب أصوات عديدة متباينة يحمل كل منها فكرهُ الخاص ، وليس المطلوب بطبيعة الحال إحداث هذا التجانس الفكري -الذي لا يقدر عليه سوى السحرة- لتتوحد هذه الأصوات المتباينة ناطقة بصوت واحد: (الديمقراطية هي الحل) أو (الإسلام هو الحل)، ومن كان هدفه إلغاء التباينات بين الأصوات المتعددة فليس أمامه لتحقيق هذا الهدف إلا أن يدرب أذنه ألا تسمع إلا صوته، وأن يدرب عينيه ألا ترى إلا صورته.

إذن ، ليس الهدف من الحوار بين التيارات الإسلامية السياسية -على تعددها واختلافاتها- والتيارات السياسية الأخرى حين يجتمعون لمناقشة العلاقة بين الإسلام والديمقراطية أن يخرج ممثلو أي من هذه التيارات معلنين انتصارهم على الخصم وإفحامهم إياه في مناظرة كلامية لاطائل من ورائها سوى الإضافة الكمية لعدد" المونولجات " التي تمت بين التيارات السياسية . وإنما الهدف، والذي أظن أن بعضه قد تحقق بالفعل ، هو المصارحة، وفتح موضوعات كان يستحيل منذ بضع سنوات الاقتراب منها.

سعى الإسلاميون على تبايناتهم إلى تأكيد أنهم ديمقراطيون أكثر من دعاة الديمقراطية ، وأن ما يشهده العالم الإسلامي من غياب الديمقراطية ليس راجعا لأسباب دينية بقدر ما هو راجع إلى عوامل تاريخية وسياسية وثقافية واقتصادية. وفي نفس الوقت كشفت التيارات السياسية الأخرى عن عدم ثقتها في التيارات الإسلامية و قلقها البالغ من انقلابهم على الديمقراطية بعد استغلالها كأداة للوصول للحكم . يبدو عند هذه النقطة أن الحوار وإن كان قد فشل في التوفيق بين الإسلام والديمقراطية إلا أنه نجح بدرجة كبيرة من وجهة نظري في الاعتراف المتبادل، من خلال طرح بعض المشاركين لهذا التساؤل: ما جدوى أن تكون المعارضة سواء إسلامية أو غير إسلامية ديمقراطية وهي تتعامل مع أنظمة حكم غير ديمقراطية بل عسكرية؟" ويزداد هذا السؤال تعقيدا وإرباكا حين تستدعي التيارات السياسية الإسلامية وغير الإسلامية خبرتها التاريخية الكاشفة عن تواطئ الغرب "الديمقراطي" مع أنظمة استبدادية لتأمين مصالحه .

ترى ، هل يكفي أن تعترف الولايات المتحدة الأمريكية نتيجة لأحداث الحادي عشر من سبتمبر بفشل نظريتها القديمة القائلة بالاحتماء بالأنظمة المستبدة في دول العالم الثالث لتأمين مصالحها ، لتعود الثقة للتيارات السياسية الإسلامية وغير الإسلامية في فاعلية الديمقراطية كأداة للتغيير السلمي الداخلي ؟ أم أن فشل نظرية الاحتماء بالنظم المستبدة لتأمين مصالح الولايات المتحدة لايعني بالضرورة أن الاحتماء بدمقرطة نظم الحكم في العالم العربي والإسلامي -على النحو المطلوب - هو الخيار البديل الذي ستتاح الفرصة لتجربته لإثبات نجاحه من عدمه في تأمين مصالح الولايات المتحدة في العالم العربي و الإسلامي ، بل إن الخيار الأكثر اتساقا مع الأحادية القطبية هو أن تتولى الولايات المتحدة بنفسها حماية مصالحها عبر التدخل العسكري ، ومن ثم، يمكن القول أن تلبس مفهوم الديمقراطية بالغموض خاصة عند الكشف عن علاقته بالإسلام، هو ما ساعد على تضارب المشاعر بين المتحاورين؛ بين حرص أصيل على دمقرطة بلادهم، وارتياب في مفهوم "الديمقراطية" ليس باعتباره وليد الغرب فحسب ،وإنما باعتباره "توصية أمريكية"، وخوف من مصير توتر العلاقة مع القطب الأوحد ،ويأس في أحيان كثيرة من قدرتهم على التغيير السلمي لأنظمة حكم مستبدة شبه أزلية ترفع شعار الديمقراطية وتنادي به ليل نهار .

لقد كنت حريصا في تحريري لهذا الكتاب على رصد كل شاردة وواردة في النقاشات، وإن بدت للوهلة الأولى خارج الموضوع ، إذ يكشف التحليل العام للحوار أن للتعليقات الجانبية والتلميحات دلالتها، مثلما للكلام المنمق دلالته.

وأخيرا، لقد حرصت أن ألحق بهذا الكتاب عرضا لحوار قديم نسبيا (يوليو ٢٠٠٠) نظمه مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان لمناقشة فكرة إدماج الإسلاميين من خلال إنشاء حزب إسلامي؛ للوقوف على ما شهده هذا الحوار بين التيارات السياسية والفكرية من تطور.

سيد ضيف الله

مقدمة

الإسلام والديمقراطية: الحوار الصعب

حلمي سالم *

* شاعر/ منسق ورشة الإسلام والديمقراطية، ونشر هذا المقال في رواق عربي عدد٢٨ (٢٠٠٢)

تحت عنوان "الإسلام والديمقراطية" عقد مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، بالتعاون مع مركز "الإسلام والديمقراطية" في واشنطن، ورشة عمل فكرية، عبر يومي ٢٧-٢٨ أكتوبر ٢٠٠٢، بمقر مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان بمصر.

حضر ورشة العمل لفيف من أهل الاختصاص من التيارات الفكرية المختلفة، تحاوروا بصدق وجدية حول السؤال الجوهري الذي رفرف على أجواء الجلسات: هل هناك أرضية مشتركة بين الإسلام والديمقراطية؟. وهو السؤال الذي أثارته كلمة عبد الوهاب الكبسي- مندوب مركز الإسلام والديمقراطية بواشنطن- في بيانه الافتتاحي، مؤكدا إمكانية (أو ضرورة إيجاد) هذه الأرضية المشتركة، كما أثارته كلمة بهي الدين حسن- مدير مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان- في بيانه الافتتاحي، مضيفا بعض التساؤلات حول التراث المر بين تيار الإسلام السياسي وتيار العقلانيين والديمقراطيين في تاريخنا البعيد والقريب.

ولكي أحيط القارئ بالأجواء العامة لحوارات هذه الورشة الجريئة -قبل أن أطرح ملاحظاتي الأساسية- سأعرض عليه عناوين المحاور الرئيسية التي دار حولها حوار المتحاورين، من متحدثين ومشاركين ومعقبين، فقد تبلورت المحاور الثمانية حول العناوين التالية: مناطق الاختلاف والائتلاف بين الإسلام والديمقراطية. ما هى مواصفات النظام الديمقراطي، وكيف يمكن أن يكفل حقوق الإنسان؟. هل هناك مواصفات دينية خاصة للديمقراطية، وكيف يمكن تطبيق الديمقراطية في مجتمع تدين أغلبيته بالإسلام؟. ضمان حقوق الأقليات الدينية بين الثقافة الدينية السائدة ومتطلبات الدولة الحديثة. حقوق المرأة بين الثقافة الدينية السائدة ومتطلبات الدولة الحديثة. إشكالية حرية الإبداع الأدبي والفني مع الثقافة الدينية السائدة. هل هناك أرضية مشتركة بين التيار الإسلامي والتيارات السياسية الأخرى في الكفاح من أجل الديمقراطية (دروس من التجربة

المصرية)؟ هل هناك أرضية مشتركة بين التيار الإسلامي والتيارات السياسية الأخرى، في الكفاح من أجل الديمقراطية (تجارب السودان والجزائر وإيران).

في إيجاز -أرجو ألا يكون مخلاً- سأطرح الملاحظات التالية، على شكل الحوار ومضمونه، مؤكداً أن هذه الملاحظات هي رؤيتي التي تخصني كمواطن مهتم بالشأن العام. ولا تنبع من كوني كنت منسقاً لهذه الورشة، كما أنها لا تعبر عن رأي مركز القاهرة، الشريك الأساسي في إقامتها:

■ يبدو لي أن هناك مهمة أساسية تسبق مهمة الصلح بين "الإسلام والد يمقراطية"، هى مهمة الصلح بين "الإسلام والإسلام". ذلك أنه ليس هناك إسلام واحد وحيد يتفق عليه الجميع: التيارات الإسلامية والمسلمون، بل هناك "إسلامات عديدة" وفرق كثيرة. ثمة الإسلام السني وثمة الإسلام الشيعي، وكل منهما يناصب الآخر العداء، حتى أن وضع الشيعة في مصر كان ومازال- محاصرا وممنوعا من قبل الأزهر الشريف. وهناك المذاهب الأربعة الكبرى التي تختلف فيما بينهما الأحكام والشرائع والإفتاءات . وهناك الإسلام الصوفي (الذي يعاديه أهل السنة عداءً سافراً)، والإسلام الدرزي، والإسلام البهائي (الذي سجن بعض أتباعه في مصر، ويعاني أصحابه من إسقاطهم في السجلات المدنية). وقد وصل تعدد الفرق الإسلامية إلى ثلاث وسبعين فرقة . والغريب أن كل هذه المذاهب والفرق تنطلق من القرآن الكريم وسنة النبي. ويرجع هذا التعدد في نظري إلى ثلاثة أسباب رئيسية:

الأول: أن النص المقدس (القرآن) نص عمومي إطلاقي شمولي كلي، شأنه في ذلك شأن كل نص نظري إطلاقي شامل، ولذافهو يتسع لشتى التأويلات والقراءات والتفسيرات. وهى تأويلات وقراءات وتفسيرات تتعدد وتتخالف حسب روح المفسر أو منهجه أو مصلحته، أو حسبها مجتمعة. وهذا هو ما قصده عليّ بن أبي طالب حينما قال عن القرآن " إنه حمّال أوجه"،وحينما دعا أنصاره، إبان الفتنة الكبرى، ألا يحاججوا الخصوم بالقرآن لأنه ليس سوى سطور مسطورة "إنما ينطق به الرجال".

الثاني: أن النص المقدس (القرآن) نفسه كثير ومتعدد ومتشعب، فهو حافل بالأسانيد التي تعطي لكل تيار شرعية جازمة. فالمتشدد يجد فيه سندا ،والمتسامح يجد فيه سندا، والمتجمد يجد فيه سندا، والمتجدد يجد فيه سندا، والعرقي يجد فيه سندا، والإنساني يجد فيه سندا، والمكفّر يجد فيه سندا، ومحترِم الآخر يجد فيه سندا. وهكذا، فإن كل فرقة تجد بغيتها في القرآن، وكلها مدعومة بالنص المقدس.

الثالث: أن هناك فارقا جوهريا بين "الدين" وبين "الفكر الديني"، أي بين "النص المقدس" الذي يسمى النص الأول، وبين تأويل النص المقدس وتفسيره، الذي يسمى النص الثاني. فالأول سماوي لا مراء فيه، والثاني بشري أرضي يخطئ ويصيب، يُغرض ويتنّزه عن الغرض. وتنشأ المعضلة حينما يحل أهل الإسلام السياسي النص الثاني محل النص الأول، فيصبح "الفكر الديني" هو "الدين"، ويغدو نقد الفكر الديني أو الاختلاف عنه محرما ومكفّراً بوصفه نقدا للدين. ومن هنا ينشأ التناحر بين الإسلامات المتنازعة المختلفة، أو بين الإسلام وغيره من أديان أو نظريات أو تيارات أو مدارس فكرية.

وإذا كان المسلمون لم يفلحوا طوال ألف وخمسمئة عام (شهدت حروبا وقتلى ودماءً غزيرة)، في إتمام الصلح بين هذه "الإسلامات" المتعددة المتعادية، فهل سيفلح في عقد صلح بينه وبين الديمقراطية أو التيارات الفكرية المدنية المختلفة، في بضع سنوات؟

■ مارس بعض مفكري الإسلام السياسي المشاركين في الورشة آلية فكرية خادعة، هى البدء برفع شعار ضرورة انضواء الجميع تحت راية "الحضارة الإسلامية"، ثم لا يلبثون أن يضيّقوا من ذلك الشعار حتى يصبح ضرورة انضواء الجميع تحت راية "الدين الإسلامي". ووجه الخدعة كامن في الفارق الرئيسي الشاسع بين "الحضارة الإسلامية" وبين "الدين الإسلامي".

الحضارة الإسلامية أوسع من الدين الإسلامي، ولا ريب أن الغالبية العظمى من المواطنين العرب والنخبة الثقافية والسياسية (مهما كان انتماؤها الديني) يمكن أن تتقبل الانضواء تحت راية الحضارة الإسلامية. بل إن كثيرا من المسيحيين العرب يقبلون بالحضارة الإسلامية كإطار ثقافي ومعرفي جامع (من هؤلاء إدوار الخراط وغالي شكري وعدلي رزق الله ومراد وهبة ووليم سيلمان قلادة). والحضارة الإسلامية لا تقتصر على الدين الإسلامي، بل هى تشمل الثقافة والعمارة وأنماط العيش والأنساق الفلسفية والعلاقات المفتوحة مع الحضارات والأديان والثقافات المتنوعة. الحضارة الإسلامية تعني التعايش: وقد اشتملت على يهود ومسيحيين ولا دينيين وملحدين، وساهم كثير من هؤلاء في بناء الصرح المزدهر للحضارة الإسلامية، وشارك عديد منهم في الحكم والسلطة في العصور المتتالية إلى ما قبل الظلام العثماني. والحضارة الإسلامية اشتملت على الغناء والبهجة والرقص والتماثيل والفكر الفلسفي المتمرد وغير ذلك من عناصر التفتح والتنوع والتلاقح والتسامح.

في جملة نقول: إن كل لحظة مضيئة مزدهرة في التاريخ الإسلامي راجعة إلى "سعة

الحضارة"، فيما كل لحظة مظلمة منحدرة في هذا التاريخ راجعة إلى "تضييق الدين".

من هنا، فثمة ضرورة لفك الارتباط التعسفي الذي يقيمه الإسلاميون السياسيون - بآلية فكرية خادعة مكشوفة- بين "الحضارة الإسلامية" وبين "الدين الإسلامي"، لأنهما مختلفان، كل الخُلف.

■ في الحديث عن "حقوق المرأة بين الثقافة الدينية السائدة ومتطلبات الدولة الحديثة"، دافع بعض أصحاب الإسلام السياسي (د. هبة رءوف كنموذج) عن موقف الإسلام من المرأة، موضحين أن القهر الواقع على المرأة إنما هو قهر "الدولة" لا قهر "الدين".

وصحيح أن كثيرا من ألوان القهر الواقع على المرأة يعود إلى قهر الدولة -ضمن قهرها الشامل للرجال والأطفال والشيوخ والمعارضين- لكن أصحاب هذا الرأي يتناسون، في ذلك، حقيقتين بارزتين:

الأولى: أن الدولة إنما تستند في قهرها للمرأة على شرعية دينية ترى المرأة نصف الرجل في الشهادة والمواريث، وتضعها في موضع "الدرجة الثانية"، وتتفق مع المنظور الرأسمالي في تلخيص المرأة إلى مجرد "جسد": فهو "عارٌ" يجب حجبه في الثقافة الدينية، وهو "سلعة" يجب استثمارها في الثقافة الاستهلاكية. (كما أشارت، مثلا، فريدة النقاش).

والواقع أن اتكاء الدولة على الشرعية الدينية في قهر المرأة، ينبغي أن ينبهنا إلى الظاهرة الأشمل في تاريخنا العربي القديم والحديث، وهى ظاهرة التحالف غير المقدس بين السلطة السياسية الاستبدادية وبين السلطة الدينية السلفية:

فالأولى تلبس الثانية قناعا تبرر به استبدادها بوصفها "ظل الله على الأرض"، ليغدو الخروج عليها خروجا على الدين، والثانية تحتمي بالأولى ليغدو الخروج عليها خروجا على "القانون"، لتكتمل "كماشة" الاستبداد: باللاهوت والناسوت معا.

الثانية: أن المتحدثين عن انقهار المرأة سواء من قِبل الثقافة الدينية السائدة أو من قِبل النظام السياسي السائد- يتغافلون عن نوع دفين من التمييز ضد المرأة، هو التمييز اللغوي، فاللغة العربية هى لغة ذكورية (أكثر من أية لغة أخرى)، ونحوها وصرفها وصيغها ومفرداتها ذكورية (بما في ذلك لغة القرآن الكريم)، وهو ما يعني أن الثقافة العربية ثقافة ذكورية. وإذا علمنا أن اللغة ليست مجرد اصطلاح للتفاهم بين جماعة بشرية، بل هى تجسيد لفكر هذه الجماعة ووعيها، فإن مؤدى ذلك أن الوعي العربي -هو في عمقه العميق- وعي ذكوري.

في هذا السياق، يغلب على ظني أن اتجاه الحركة الصوفية الإسلامية إلى "تأنيث" الكون والمعرفة والوجدان (على نحو ما ذهب إليه بن عربي في قوله: "كل مكان لا يؤنّث لا يُعوّل عليه") كان عاملا رئيسيا مضمرا من العوامل التي أثارت على الحركة الصوفية ثائرة المحافظين في السلطة الدينية والسلطة السياسية على السواء.

■ يتجاهل المنافحون عن دخول الفن "بيت الطاعة" الديني، -د. مجدي قرقر، كمثال- جملة من الحقائق، نذكر منها:

أ- أن النص الديني نفسه، في الجانب المضئ منه، يدعو إلى حرية الإبداع البشري.

ب- أن كثيرا من الفقهاء والعلماء والمفكرين الإسلاميين الأوائل كانوا يعزلون الفن عن الأخلاق الحميدة، ويرون أنه كلما استغرق في الوعظ والإرشاد، كلما كان هزيلا ركيكا. فهذا أبو هلال العسكري يرى أن شعر حسان بن ثابت "كان قويا في الجاهلية، فلما دخل الإسلام لان وضعف"، وهذا أبو بكر الصولي يرى أن "الشعر نكد، بابه الشر".

ج- أن ديوان الشعر العربي التقليدي حافل بالقصائد التي تخرج عن الحياء وتكسر المحرّم الجنسي والديني والسياسي، ولنا في أدب بشار وأبي نواس والمعري والبحتري وأبي تمام والجاحظ وابن حزم، بل وامرئ القيس والمتنبي وابن الرومي وغيرهم خير دليل.

إننا لا نقيم الماضي مقياسا للحاضر (فالصحيح أن كسر المحرمات حق للشاعر وواجب عليه في كل حين، حتى لو لم يكن ذلك تم في السابق). إنما نتخذ هذه الأمثلة نموذجا للتأكيد على أن ما يستنكره أهل الإسلام السياسي على الأدباء المعاصرين كان مزدهرا إبان مراحل ازدهار الثقافة العربية القديمة، من ناحية. وعلى أن أحدا من أولئك الأدباء "الخارجين" لم يُكفّر ولم يُشطب من "ملة" المسلمين من ناحية ثانية. وعلى أن التحالف المستمر بين السلطتين السياسية والدينية قد عمل على إخفاء تلك الجوانب الخارجة في نصوص الأقدمين، عن الطبع والنشر والإعلام والتعليم، حتى لا يبقى من نصوصهم إلا الوعظ والإرشاد والأخلاق الحميدة، عبر عملية تزوير تاريخية طويلة، من ناحية ثالثة.

د- أن مصادرة (أو تكفير) النص المنحرف عن جادة الصواب (بافتراض أنه منحرف عن جادة الصواب) لا يقتله، بل يحييه ويروجه وينشره بين الناس كالنار في الهشيم. إنما يقتله، بحق، أن نتركه حرا: يهمله الناس وينبذه القراء وتخنقه النصوص الجميلة. أما المصادرة والتكفير فهي وصاية تفترض أن الشعب لم يبلغ سن الرشد، وتفترض أن "المصادِرين" هم "اليد العليا" والقيّمون.

هـ- أن هناك علاقة عكسية بين ازدهار المجتمع وبين محاكمة الفن بالمنظور الديني،

فحينما يكون المجتمع قويا ومنتصرا ومتحققا يضمحل التفاته إلى جملة أدبية خارجة أو لقطة فنية جارحة. وعلى النقيض: حينما يكون ضعيفا مهزوما محبطا، يتفاقم تركيزه على "الخروج" الفني، لخوفه من التحطم الكامل، أو لغياب ما ينشغل به من إنجازات كبيرة، أو لفقده الثقة في النفس وفي الآخرين، أو لغرقه في القشور دون الجواهر، أو لكل ذلك مجتمعا. وهذه هى حالتنا الراهنة، التي لم يخربها سطر منحرف بل خربتها سياسة فاسدة ومجتمع ضائع.

و- إن ربط "اللغة العربية" بالدين عمل محفوف بالخطأ والخطر والخطل. وربما كان ذلك الربط ضروريا في بداية الدعوة الدينية، حيث اللغة العربية هى اللغة التي نزل بها الوحي، وحيث كانت الشواهد الشعرية هى المفسر لغوامض النص القرآني، ومن ثم كانت هناك ضرورة منح اللغة مسحة من القداسة للحفاظ على لغة القرآن وعلى القرآن جميعا.

لكن التطور له سنة أخرى: فالدعوة الدينية ثبتت وانتشرت، ولم تعد هناك ضرورة لاعتبار اللغة "توقيفا" إلهيا، بل ظاهرة بشرية اجتماعية تتطور بتطور البشر والمجتمعات، ولذا لزم الفصل بين "لغة الله المقدسة" وبين "لغة الناس الأرضية"، ولزم اعتبار اللغة "حادثة" لا "قديمة".

أما خلط هذه بتلك كما يفعل أهل الإسلام السياسي فهو حيلة منفعية صغيرة لا تدرك النتيجة الضارة التي تنجم عنها: إذ تتدنس اللغة المقدسة بلغة الحياة الجارية، وإذ تتقدس اللغة الجارية المدنسة فتتعطل عن النمو وتموت، وبذا يخسر النصان، المقدس والمدنس، جوهرهما الأصيل.

■ يبدو لي أن هناك تناقضا فلسفيا جذريا بين الإسلام (والدين عامة) وبين الديمقراطية (والترتيبات السياسية الاجتماعية عامة). ذلك أن الأول (الدين) هو تعليمات إلهية، بينما الثانية هى تعليمات بشرية. الأول أبدي ثابت لأنه من صنع الله، والثانية نسبية متحولة، لأنها من صنع المعاش البشري. فإذا تعارض الطرفان انحسم التعارض لصالح الرب، لا لصالح الشعب، وانقفل الحوار قطعيا.

وعلى ذلك فإن المحاولات المخلصة أو المغرضة- التي يبذلها الإسلاميون أو الديمقراطيون أو العلمانيون، لن تؤتي ثمارا حقيقية مرجوة، لتباين المجالين، الإلهي والبشري، إلا إذا تم توافق الفرقاء على أن ما يخص علاقة العبد بالرب يحدده الرب، وأن ما يخص علاقة العبد بالعبد يحدده الآدميون.

نحن، بالطبع، لا نسعى إلى إحباط المتحاورين، وإنما نلفت النظر فحسب- إلى التعارض

الكامن في العمق العميق، حتى تدرك الأطراف المتجادلة الصعوبة الثاوية في قاع التصالح. وإن كنا نأمل في النجاح، ولو نسبيا، من خلال التوحد على خطوات أو مواقف تكتيكية مؤقتة.

والمعضل، في حالة الدين الإسلامي، يزداد تعقدا، لأنه أكثر الأديان السماوية الثلاثة اضطلاعا بمهمة تنظيم "الدنيا" إلى جوار مهمة تنظيم "الدين"، إذ هو "دين ودنيا" معا. ولعل ذلك عامل رئيسي من عوامل تفسير نجاح الشعوب الأوروبية في التقدم، حينما نجحوا في كسب المعركة بين السلطة الدينية (الكنيسة) وبين السلطة الزمانية (النظام السياسي المدني)، لأن المسيحية تسيير للعلاقة بين العبد والرب، أكثر من كونها تسييرا للعلاقة بين العبد والرب وبين العبد والعبد، كما في الدين الإسلامي. ومن هنا تنشأ صعوبة تقدم النظام السياسي المدني في المجتمعات الإسلامية، وينشأ المنظور الماضوي السلفي للحياة، مما ينتج شعوبا تسير وهى ناظرة إلى وراء لا إلى أمام.

في هذا السياق، يصعب على المرء (إذا دقق النظر قليلا) أن يثق في صواب الاعتقاد الذي يرى أن هناك "إسلاما متطرفا" و"إسلاما معتدلا". ذلك أن -كليهما المعتدل والمتطرف- ينبعان من أصل نظري واحد هو النص المقدس، بما لا يجعل الفروق بينهما استراتيجية أو جذرية، وإن لم يخل الأمر من فروق ثانوية أو إجرائية أو أدائية. ومن هنا، فإن التيار المعتدل - يمثل مع اختلاف الأداء- المهاد النظري للتيار المتطرف. ومثالنا الأوضح في ذلك شهادة الشيخ محمد الغزالي -المعتدل- في واقعة اغتيال د.فرج فودة، حين اقر بكفر الرجل وبوجوب عقوبة القتل للمرتد، على أن ينفذ الحد أولو الأمر لا الأفراد المتطرفون، الذين لم يخطئوا في نظر الفقيه -المعتدل- إلا في تنفيذهم لحكم الله مفتئتين بذلك على حق الدولة.

وقد بيّن لنا الباحث السوسيولوجي د. محمد حافظ دياب في كتابه "الإسلاميون المستقلون" كيف أن خطاب هؤلاء الإسلاميين المستقلين المعتدلين المستنيرين (محمد سليم العوا وفهمي هويدي وكمال أبو المجد وطارق البشري ومحمد عمارة) لا يختلف في مضمونه وخلاصته عن خطاب التطرف ، إلا في المظهر الخارجي، وذلك عبر تحليل الباحث لآليات الخطاب الثاوية في بنية كل من النصين: المتطرف والمعتدل.

■ يشهر أصحاب الإسلام السياسي مفهوم "الشورى" الإسلامية في وجه دعاة "الديمقراطية"، مضيفين أن الأولى تراثية أصيلة، فيما الثانية غربية وافدة. والواقع أن مفهوم الشورى -عند كثيرين- ملتبس ومردود: فالشورى لم ترد في القرآن سوى مرتين،

بما يعني أنها ليست قضية مركزية متكررة الورود في النص كغيرها من قضايا لا تنقطع الإشارة إليها عبر الآيات والسور. وهى موجهة كما قال د. عاطف أحمد- إلى الرسول لا إلى عامة المسلمين. وهى محصورة في نخبة من أهل الرأي المحيطين بالنبي. وهى غير ملزمة. وهى لم تطبق في التاريخ السياسي الإسلامي بعد عهد النبي، بل طُبق الملك العضوض القائم على شهوة السلطة المضرجة بالجثث والدماء التي لم توفر أهل بيت الرسول نفسه. وأخيرا هى صيغة بدوية مبسطة، إن ناسبت مجتمع الجزيرة العربية، فإنها لن تناسب تعقدات المجتمع الحديث وإيقاعاته المركبة. فإذا طُورت وأخذت الأشكال والهيئات التي تلائم العصر صارت هى الديمقراطية عينها، بعد أن نكون قد درنا دورة كاملة طويلة، فيها من العبث أكثر مما فيها من الأصالة.

على أن المنهج الذي يقوم عليه رفض الإسلاميين السياسيين للديمقراطية بزعم أنها غربية وافدة، هو الأمر الأكثر خطورة، لأنه يفصح عن منظور انتقائي براجماتي غير مبدئي. فالمنطق الذي يرفض الديمقراطية "الغربية" ينبغي عليه -اتساقا مع المبدأ القويم- أن يرفض البدلة الغربية والسيارة الغربية والمحمول الغربي وسائر منجزات الحضارة الغربية التي يرفل فيها الإسلاميون السياسيون، سواء كانوا متطرفين أو معتدلين.

إن أحدا من هؤلاء الناعين على الديمقراطية "غربيتها المستوردة" لم يسأل نفسه: هل في الحضارات والثقافات والمنجزات الإنسانية مستورد ومحلي؟ أم أن المنجزات البشرية إرث إنساني مشترك، يطوره كل مجتمع بما يواكب حاجاته الخاصة وظروفه المميزة.

■ على الرغم من أن في القرآن نصوصا عديدة تؤيد حرية الرأي والاعتقاد، بدءا من "ذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر" مرورا بـ "جادلهم بالتي هى أحسن" وليس انتهاء بـ "من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر"، فإن فقهاء النصوص الثواني لا النص الأول وأساطين الفكر الديني لا الدين، قد نجحوا -عبر العصور- في تضييق هذا المفهوم الواسع، معتمدين في ذلك على نصوص أخرى من القرآن، حتى صار مقصورا على حرية الاعتقاد داخل إطار الدين الإسلامي نفسه لا خارج إطاره، مستندين في ذلك التضييق على مبدأ حاكم يقول: "لا اجتهاد فيما فيه نص".

وهنا يكمن وجه من وجوه مأزق الإسلاميين السياسيين: إذ يجدون في النص الأول نفسه ما يدعم التسامح والحرية والرحابة، وما يدعم الكبت وقمع المختلف والخارج، على السواء، وكلا الموقفين مسلم وموحد، ويستطيع كل طرف أن يزعم أنه يستند على نص مطلق ثابت، وأن الطرف الآخر يستند على نص نسبي كانت له ظروفه و"أسباب نزوله".

وبذا يبرز وجه آخر من وجوه المأزق:

فالإسلاميون لم يجتمعوا على كلمة سواء بخصوص السؤال التالي: هل كل القرآن مطلق حرفي سارٍ على كل زمان وكل شخص وكل مجتمع؟ هل كل القرآن نسبي رمزي ذو أسباب نزول، مشروطة بظرفها الجغرافي والتاريخي والبشري؟ أم فيه المطلق الحرفي وفيه النسبي الرمزي؟

وفي تحديد المطلق والنسبي تتعدد الرؤى وتتشظى التيارات، وينفتح الباب للغرض والمصلحة واختلاف النصيب من سعة العقل أو ظلمة القلب.

على ضوء ذلك المأزق المعرفي والوجودي يمكن أن نفهم لماذا اعتبر بعض التيار المتشدد كما -فعل أبو العلا ماضي- أن موقف جمال البنا (ذلك المفكر المجتهد الرحب الجرئ) لا يمثل الإسلاميين السياسيين، على نحو يشبه الاعتراف الصريح بأن الإسلام السياسي يخاصم الاجتهاد والرحابة والجرأة، ويؤاخي الانغلاق والنقل والخضوع. ويمكن أن نفهم لماذا تم اضطهاد المعتزلة من قبل.

■ تشغل مسألة "الأقليات" منطقة شائكة وحساسة في قضية العلاقة، الموجودة أو المفقودة، بين "الإسلام والديمقراطية". وعلى الرغم من أن بعض أقطاب الأقباط في ورشة العمل (مثل جورج اسحق) قد استنكروا اعتبارهم أقلية، منطلقين من أنهم مواطنون مصريون يحق لهم ما يحق لسائر المصريين ويجب عليهم ما يجب على سائر المصريين، فإن تأمل مشكلة الأقليات بأمانة يضع تحت أعيننا الحقائق التالية:

أ- إن كثيرا من أعلام الفكر الديني المتطرف، الذين يدعمون التمييز الديني ضد المسيحيين، إنما ينطلقون في ذلك من بعض النصوص الإسلامية الأصيلة، متجاهلين أسباب النزول -كما يقول أصحاب الموقف الإسلامي الرحب- فضلا عن تجاهلهم النصوص المقابلة.

ب- إن نص الدستور الذي يقول إن مصر دولة إسلامية، وإن الشريعة الإسلامية هى المصدر الرئيسي للتشريع، إنما هو نص يعني بصريح العبارة أن المسيحيين المصريين هم مواطنون من الدرجة الثانية. وعلى ذلك فهو نص طائفي أو محرض على الحزازة الطائفية.

وحينما يترجم هذا النص الدستوري إلى قوانين ولوائح وأعراف تجسده في الإجراءات والوظائف والدواوين، يمكن أن تكون نتائجه زارعة للشك في وطنية وأمانة ومصداقية وأهلية المسيحيين، الذين هم شركاء في الوطن -حقوقا وواجبات- وفي إدارته وفي حمايته

وتربية أجياله.

وتزداد النتائج الوخيمة التي يخلفها هذا النص وخامةً، حينما يدعو بعض دعاة الإسلام السياسي إلى إحلال الرابطة الدينية محل الرابطة الوطنية، ليصبح المسلم السنغافوري أقرب إلى المسلم المصري من المسيحي المصري، لتنفتح بذلك أبواب واسعة لتشريع الخيانة الوطنية والعمالة والضغائن الدينية، وأبواب واسعة لتفسخ المجتمع كله وانقلابه على بعضه بعضا.

ج-وإذا كان لدى الإسلاميين السياسيين أرضية نظرية تقول، إن المسلمين هم "خير أمة "، فإن نوازع التمييز والاستعلاء تجد مناخا خصبا للتضخم والاستشراء. وإذا كان المسيحيون يستشعرون في قاع النفس أنهم أصحاب مصر الأصليون، الذين صاروا أقلية محصورة، فإن عوامل الفتنة تغدو مؤهلة للحركة الخطرة.

د- تراث "احترام الآخر" في مسيرتنا المصرية العربية، القديمة، تراث مشين، لم تفلح فيه النخبة السياسية أو الفكرية في تأصيل احترام "الاختلاف" واعتبار " الآخر" جزءا من "الأنا". ولذا سادت مفاهيم امتلاك الحق المطلق والحقيقة الوحيدة عند كل فريق من الفرقاء، على الرغم من أن النص الديني المقدس -في جانب منه- يؤمن "بالاختلاف "، بل يعتبره "رحمة".

وإذا كان العرب والمسلمون قد وضعوا لأنفسهم مهمة كبيرة -راهنة لا سيما بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١- هى "تحسين صورة العربي والمسلم" في عين "الآخر الغربي"، فإن السبيل القويم لتحقيق تلك المهمة ليس إقامة المهرجانات الإعلامية أو الفكرية، وليس التوسل إلى "الآخر الغربي " من أجل أن يغيّر نظرته عنا. إنما السبيل القويم لذلك الهدف هو أن نحسن نحن "الأصل" لا الصورة، وأن نغيّر نحن من ممارساتنا السياسية والفكرية والعقيدية لنغيّر صورتنا في عيون أنفسنا وعيون الآخرين. وأن نحترم "الآخر" فينا (الآخر الديني والسياسي والجنسي والطبقي والعرقي والجمالي). إن علينا أن نسأل أنفسنا بشجاعة السؤال التالي: ما الصورة التي ننتظر أن يكّونها الآخر الغربي عنا، إذا علم (أو قرأ أو شاهد) أن في مجتمعاتنا العربية الإسلامية قوانين تمنع على المسيحيين الوصول إلى بعض المناصب الحساسة، وتمنع السيدات من قيادة السيارات ومن التمثيل البرلماني ومن اعتلاء منصب القضاء"؟ وأن هناك أنواعا من البشر في مجتمعاتنا العربية يسجل لها في خانة الجنسية بهوياتهم تعبير "بدون"؟ وما الصورة التي ننتظر أن يكونها الآخر الغربي عنا إذا علم (أو قرأ أو شاهد) أن في مجتمعاتنا العربية أنظمة ضربت مدنا أو قرى في

قلب أوطانها بالطيران أو بالأسلحة الكيماوية لأن في هذه المدن وهذه القرى ناساً مختلفين عن النظام: دينيا أو مذهبيا أو عرقيا أو سياسيا؟ وما الصورة التي ننتظر أن يكوّنها الآخر الغربي عنا إذا علم (أو قرأ أو شاهد) أن أنظمتنا العربية الإسلامية -أو تيارات فيها- تقطع لسان الشاعر المناوئ (كما حدث مع الحطيئة) أو تقتل الفلاسفة الخارجين عن "القضبان التقليدية" (كما حدث مع الحلاج والسهروردي)، أو تعتقل الآلاف من المعارضين السياسيين (كما حدث مع الشيوعيين والإخوان المسلمين في مصر)، أو تغتال السياسيين المعارضين (كما حدث مع محمود محمد طه والمهدي بن بركة وهاشم العطا وفرج الله الحلو وحسين مروة وناجي العلي وفرج فودة)؟

إن تحسين صورة الإسلامي في عين الغربي (إذا كان ذلك هدفا صحيا من الأساس) لا يبدأ بالتوسل ولا بالزركشة الخارجية، ولا بالخطاب المزوّق، بل يبدأ بتحسين "الأصل نفسه". واحترام الآخر الخا رجي لنا يبدأ باحترامنا نحن للآخر الداخلي فينا.

وبغير هذا السبيل فإن كل محاولاتنا ستكون لونا من سوء النية أو تخليص الضمير أو العبث.

■ إن ذلك النزع الأحادي الذي يعتقد أصحابه بامتلاكهم الحق والحقيقة المطلقين، وبأن "الآخر" ليس سوى خطأ أبدي فيما "الأنا" هى صواب أبدي، لا يقتصر على نخبة الإسلاميين السياسيين فحسب، و إنما هو -في جوهر الحال- مرض عضال تمكن (منذ زمن بعيد) في نفوس النخبة الثقافية العربية بتموجاتها المتنوعة: اليسارية أو العلمانية أو القومية. فلقد مرت بحياتنا السياسية والفكرية في السنوات الأخيرة على الأقل- عدة اختبارات حرجة خرج منها المثقفون المستنيرون وقد أثبتوا أن أعماقهم الخبيئة تخفي نزعا فاشيا دفينا: نذكر من ذلك، على سبيل المثال: تهليل كثير من الشيوعيين لعودة الاشتراكية على أسنة الرماح والدبابات في الاتحاد السوفييتي أثناء الانقلاب الفاشل على جورباتشوف. وتأييد كثير من اليساريين والقوميين لغزو العراق الكويت تحت شعار "إمبريالية عربية خير من إمبريالية أمريكية" مع أن الاستعمار واحد في كل مكان وعصر. وتأييد الديمقراطيين لاستيلاء الجيش الجزائري على صناديق الانتخابات لمنع "جبهة الإنقاذ الإسلامية" من الوصول إلى السلطة بالانتخاب. وغض الديمقراطيين المصريين النظر عن إغلاق حزب العمل وجريدته " الشعب" لمجرد وقوفهما موقفا متطرفا من رواية أدبية.

ولا ريب أن نزعة "نفي الآخر" الكامنة في طوايا النخبة السياسية والفكرية (بتياراتها

المختلفة) ليست خِلقة طبيعية، بل هى بنت تراث طويل من النفي المتبادل ووليدة مسيرة طويلة من الأنظمة الاستبدادية التي تشوه الوعي و"تغسل المخ".

وبدون أن تعترف شتى التيارات السياسية والفكرية والثقافية بتغلغل ذلك النزع فيها جميعا بدرجات متفاوتة -وباستثناءات قليلة- فإن المقدمة دائما ستكون خاطئة، والنتيجة دائما ستكون كارثة.

■ إن شعار "الدين لله والوطن للجميع"، شعار مصري أصيل، وهو يعني إعطاء "ما لقيصر لقيصر وما لله لله"، كما يعني أن السلام الاجتماعي والتقدم السياسي والحضاري ليس مستحيلا إذا كان شرط المواطنة هو "العقد الاجتماعي" بين المواطن والدولة، لا العقد الديني. حتى لا نظل ندور في حلقة مفرغة غير منتهية، وحتى لا يمزح مازح من المشاركين في حوار الورشة مزاحا مؤلما بقوله: "الصلة بين الإسلام والديمقراطية هى: لا ديمقراطية في الإسلام، ولا إسلام في الديمقراطية"، ويفسر شارحا: لأنه ليس للبشري مكان في الإلهي، فالمكان كله للثبات والتسليم. وليس للإلهي مكان في البشري، فالمكان كله للتغير حسب حاجات البشر المتبدلة.

هذا هو السبيل: أن نؤمن بأن الدين هو تنظيم للعلاقة بين الناس والسماء، أما الأرض فينظمها الناس حسب احتياجات أهل الأرض. حتى لا نفقد الأمل نهائيا في إمكانية أن يصل المتحاورون إلى أرض مشتركة، صغيرة أو كبيرة، تكتيكية أو استراتيجية، وحتى لا نفقد الأمل نهائيا في إمكانية أن نتجاوز، في يوم بعيد أو قريب، "وهدة التخلف".

كلمات افتتاحية

كلمة بهي الدين حسن

مدير مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

يسعدني باسم مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان افتتاح ورشة العمل حول "الإسلام والديمقراطية" التي ينظمها مركز القاهرة بالتعاون مع مركز دراسة الإسلام والديمقراطية بواشنطن، وأتوجه بالشكر إلى كل الحاضرين على مشاركتهم لنا في هذه الورشة الهامة، وأخص بالذكر السيدات والسادة المتحدثين على مدار اليومين.

تثير تلك الورشة أسئلة كبيرة قديمة ومتجددة، فهى قديمة قدم الصدمة المعرفية للعرب والمسلمين مع الغرب في العصر الحديث، والتعرف على كيفية إدارة شئونه اليومية، وبينها شئون الحكم، وهنا كان اللقاء مع الديمقراطية كفكرة وآلية للحكم، ونزوع المسلمين في المقابل، للموقف الاعتذاري الممتد حتى الآن بأشكال وصيغ مختلفة للبرهنة على أن الغرب لم يأتِ بجديد، وأن الديمقراطية هى مرادف الشورى، ولكن كما يلاحظ محمد رشيد رضا الأب الروحي لجماعات الإسلام السياسي في العصر الحديث، حين يقول "لا تقل أيها المسلم إن هذا الحكم المقيد بالشورى أصل من أصول الدين، ونحن قد استفدناه من الكتاب المبين، ومن سيرة الخلفاء الراشدين، لا من معاشرة الأوروبيين، والوقوف على حال الغربيين. فإنه لولا الاعتبار بحال هؤلاء الناس، لما فكرت أنت وأمثالك أن هذا من الإسلام" (مجلة المنار-١٩٠٧).

السؤال يتجدد الآن كصدى لأحداث وتبعات هجمات ١١ سبتمبر الإرهابية على الولايات المتحدة الأمريكية، خاصة في ضوء الدعم غير المباشر الذي قدمته هذه الهجمات لمقولة صراع الحضارات، وبشكل خاص إحدى ركائزها القائلة بأن المسلمين غير مؤهلين للحكم الديمقراطي.

يثير عنوان الورشة سؤالاً آخر قديما ومتجدداً، ولكنه هذه المرة منهجي، وهو عما إذا كان كلٌ من قضية التطور الديمقراطي وقضية الأديان (إسلام أو مسيحية أو غيرهما) يستفيدان أم يخسران من الربط بينهما، بمحاولة البرهنة إما بأنه لا تعارض بين الأديان

والديمقراطية، أو بأن الأديان تحض على الديمقراطية، مثلما تحض على مكارم الأخلاق وحسن الالتزام بأداء الشعائر الدينية.

ويستدعي عنوان الورشة سؤالاً ثالثاً، عن طبيعة العقبات التي تضع العالم العربي في ذيل قائمة مناطق العالم فيما يتعلق بالتمتع بالحرية، وفقاً للتقارير الدولية المتعددة وآخرها، التقرير الأخير عن التنمية الإنسانية، وموقع الثقافة الدينية السائدة من هذه العقبات، وعلاقتها بعوامل تفاعلية أخرى، كالثقافة السياسية السائدة وطبيعة التكوين الثقافي والأخلاقي للنخب العربية، والاستقطاب الساخن بين العرب والغرب حول قضية حقوق الشعب الفلسطيني، وتأثيرات إهدار كبريات الدول الديمقراطية لمبادئ حقوق الإنسان بعد ١١ سبتمبر، على تدني القيمة الأدبية والأخلاقية لهذه المبادئ في نظر الشعوب العربية، والتأثير السلبي على قوة الدفع نحو تحول ديمقراطي.

لا أريد أن أستبق مداولاتكم، ولكن هذه بعض الأسئلة التي دارت بذهني عند الإعداد لهذه الورشة.

أرجو التوفيق لمداولاتنا في التوصل إلى نتائج تفيد قضية التطور الديمقراطي.

كلمة عبد الوهاب الكبسي

المدير التنفيذي لمركز دراسة الإسلام والديمقراطية

بسم الله الرحمن الرحيم

إخوتي أخواتي، السلام عليكم ورحمة الله بركاته

إنه لمن دواعي سروري أن أمثل مركز دراسات الإسلام والديمقراطية في ورشة العمل هذه، التي هي الثانية من ثلاث. أقمنا الأولى في المغرب، وستكون الأخيرة في صنعاء. وها نحن اليوم في أرض الكنانة، مصر الشقيقة.

دعوني إخوتي أعرض عليكم هذين السؤالين:

لماذا لا تتبع معظم الدول الإسلامية نظاما ديمقراطيا؟ وهل ثمة تناقض بين مبادئ الإسلام والديمقراطية؟

تنحصر دعوى عدم توافق الإسلام والديمقراطية في فريقين مختلفين كليا. فقد حاول بعض المفكرين الغربيين، من ناحية، إظهار الإسلام على أنه معاد للديمقراطية وأنه استبدادي من حيث المبدأ. ويبدو أن هؤلاء يسعون من خلال تشويه حقيقة الإسلام إلى إثبات أن قيم الإسلام أدنى من قيم الليبرالية الغربية، وأنها تشكل عقبة في سبيل التطور العالمي للحضارة.

من ناحية أخرى، نجد كثيرا من الناشطين المسلمين يعتمدون معاني فجة لمفهومي "العلمانية" و"الحاكمية" لرفض الديمقراطية، باعتبارها نموذجا للحاكمية البشرية، التي تتعارض مع الإسلام الذي يدعو إلى حاكمية الله.

ونتفق جميعا أن مبدأ الشورى مبدأ معياري أساسي في الإسلام، لا بل إنني أؤمن أن الشورى ركن من أركان الإسلام مثل الصلاة والزكاة. "والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون". (الشورى:٣٨). وقد أوضح الله سبحانه وتعالى أن الشورى لكافة الأمة وليس للخاصة عندما وجه سبحانه وتعالى الأمر لرسوله الكريم وقائد المسلمين: "فبما رحمة من الله لنت لهم، ولو كنت فظا غليظ القلب

لانفضوا من حولك، فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر، فإذا عزمت فتوكل على الله، إن الله يحب المتوكلين". (آل عمران:١٥٩).

إذن الإسلام واضح بالنسبة للشورى، ولكن هل صحيح أن الديمقراطية، كما يدعي البعض، مفهوم غربي ومذهبية سياسية غربية، وهى لذلك تتعارض أساسا مع قيم الإسلام ومبادئه؟ إذا كان الأمر كذلك فإن العالم الإسلامي الذي يتألف من ٥٥ دولة يزيد سكانها على ١,٥ مليارا محكوم عليه بدوام الاستبداد والقهر. أضف إلى ذلك أن المسلمين في حال صدق الفرضية السابقة مطالبون باختيار إما الإسلام أو الديمقراطية. أؤكد لكم عدم وجود أي تناقضات جوهرية بين الإسلام والديمقراطية. وأن المبادئ والمثل الديمقراطية هى مبادئ ومثل إسلامية أيضا. وبالتالي فإن تفسير غياب الديمقراطية من حياة كثير من الدول الإسلامية يخضع إلى اعتبارات تاريخية وسياسية وثقافية واقتصادية، لا إلى اعتبارات دينية. لا يكفي أن نتفهم تلك الأسباب، بل علينا أن نحدد الخطوط اللازمة لتصحيح الأوضاع. ما الذي يتوجب علينا فعله كنخبة من الإسلاميين والعلمانيين كي ندفع بالعملية الديمقراطية في البلدان المسلمة؟

لقد اختارت الإدارة الأمريكية -للأسف- أن تقوي علاقاتها مع الأنظمة التي تدعم المصالح الأمريكية، دون النظر إلى ممارساتها المتعلقة بحقوق الإنسان والمسئولية السياسية والديمقراطية. لقد رضيت الولايات المتحدة أن تقف بجانب المستبدين في العالم الإسلامي طالما حافظ هؤلاء على تحالفهم معها وأتمروا بأمرها، لكن ما هى نتائج هذه السياسة على العالم الإسلامي؟ هل يمكن لهذه السياسة أن تقود إلى ازدياد التطرف والعنف السياسي والعداء للولايات المتحدة؟ ثم إذا أردت الولايات المتحدة تغيير سياستها هذه، وتطوير العملية الديمقراطية في العالم الإسلامي، هل يمكنها القيام بذلك دون زعزعة استقرار المنطقة والسماح للمتطرفين بالاستيلاء على السلطة؟ هل يتوجب عليها الاختيار بين الديمقراطية والاستقرار؟ أم هل ثمة طريقة أخرى لدفع العملية الديمقراطية قدما دون إحداث بلبلة وفوضى.

لقد نظم مركز دراسة الإسلام والديمقراطية -بالتعاون مع معهد الولايات المتحدة للسلام- ندوة عن الإسلام والديمقراطية في ١٨ حزيران/يونيو ,٢٠٠٢ خلصت إلى الملاحظات التالية:

١- لازالت عملية بناء نظام ديمقراطي في الدول الإسلامية عملية شاقة وصعبة.

٢- يمكن تفسير بطء عملية التحول إلى الحياة الديمقراطية بالعودة أولاً إلى العوامل

التاريخية، والسياسية، والثقافية، والاقتصادية، قبل استدعاء العوامل الدينية.

٣- يعتمد كثير من الناشطين المسلمين معاني فجة لمفهومي "العلمانية" و"الحاكمية" لرفض الديمقراطية، باعتبارها نموذجا للحاكمية البشرية يتعارض مع الإسلام الذي يدعو إلى حاكمية الله.

٤- يتفق علماء الإسلام على أن مبدأ الشورى، أو صنع القرار من خلال الشورى، هو مبدأ معياري أساسي في الإسلام. بيد أنه من الواضح أن ثمة حاجة إلى جهود فكرية كبيرة لتوضيح العلاقة بين الشورى والديمقراطية.

٥- يميل المسلمون المحافظون إلى اعتبار الجهود الغربية المنادية بحقوق الإنسان جزءا من خطة الغرب التحديثية الرامية إلى هيمنته على العالم الإسلامي. بينما يبدو المسلمون الإصلاحيون أكثر تقبلا للأفكار والمؤسسات الجديدة. وعلى الرغم من أن الإصلاحيين يشددون على ضرورة المحافظة على قيم الإسلام الأساسية، فإنهم يرون أن الفقه الإسلامي التقليدي مرتبط بالخصوصيات التاريخية التي واكبته، وأن ثمة حاجة لإعادة صياغته في ضوء الظروف المتجددة للمجتمع الحديث. بينما يجد المسلمون العلمانيون في التجربة الغربية نموذجا يمكن الاستفادة منه لتطوير بلدانهم.

٦- على الرغم من التجاوزات الكبيرة لحقوق الإنسان في المجتمعات الإسلامية، فثمة حركتان شعبيتان تسعيان إلى تغيير تلك الأوضاع. فالنساء بدأن يطالبن بحقوقهن بطريقة فعالة، كما يقوم الشباب في عديد من البلدان برفض استبداد الدولة.

٧- قبلت الولايات المتحدة النظرية القائلة بأن استبداد الدولة هو الطريقة الوحيدة للحيلولة دون تهديد الحركات الإسلامية المتزايد للغرب عموما، وللمصالح الأمريكية بشكل خاص.

٨- تشكل الدول التي تتميز بغياب مجتمعها المدني واستبداد أنظمتها أرضا خصبة للإرهاب. وبالتالي يتوجب على الدول الغربية، التي تريد منع الإرهاب، أن تشجع نمو المجتمع المدني في الدول المستبدة، وتدعم الحركات ذات التوجه الديمقراطي.

إخوتي وأخواتي..

لا أخفي عليكم أنني رغم تفاؤلي وأملي في المستقبل، إلا أنني في الوقت نفسه أخشى على التجربة الديمقراطية في عالمنا العربي من الإجهاض. فنحن كعرب عهدنا على مسخ المصطلحات وتحويلها إلى ضدها.

فباسم القومية العربية والوحدة العربية تشرذمنا وتفرقنا حتى أصبح المواطن في قطر

عربي يواجه العراقيل والصعوبات في الأقطار العربية الأخرى، فيهاجر إلى أوروبا وأمريكا حيث يجد الكرامة وفرص العمل.

وباسم الاشتراكية وتوزيع ثروات الأمة وتأميم مواردها، ازداد الأغنياء غنى وازداد الفقراء فقراً.

وباسم ثورة الشعب وحريته امتلأت السجون بأفراد الشعب واحترفنا فنون التعذيب، وأصبح أمن الدولة هو الهاجس الأول والمغرم الأكبر في أمتنا.

وباسم الإسلام: دين الرحمة والمساواة، ظلمنا نساءنا وأقلياتنا، وظلمنا بعضنا البعض، واتخذنا العنف والقتل وسيلة لنا مبتعدين عن الرسالة الإلهية: "من قتل نفساً بغير نفس أو فساداً في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا" "يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم".

إخوتي وأخواتي

دعونا اليوم نتجرد من ترسبات الماضي الفكرية والسياسية والاجتماعية، في محاولة جادة ومخلصة للتوصل إلى اتفاق وإلى توصيات وبرامج عملية تضيء لنا المسار نحو تحول ديمقراطي حقيقي في عالمنا العربي، عبر ممارسات سلمية لا تؤدي إلى زعزعة الأمن، وتنبذ العنف وتجعل من التعددية والحقوق المتساوية وتقبل الرأي الآخر أسلوبا حضاريا وثقافة عامة للأجيال القادمة.

ويتشرف معهد دراسات الإسلام والديمقراطية أن يحمل هذه التوصيات ليعرضها على المسئولين والإعلاميين ورجال الفكر والأكاديميين في أمريكا، عسى أن يتفهموا أن أي تحول ديمقراطي في العالم العربي، لابد أن ينطلق من خصوصياته ويلتحم بثقافته ويستفيد من تجربته التي قد تختلف عن التجربة الغربية.

أشكركم على حسن استماعكم، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

المحاضرة الافتتاحية

"قضية الإسلام والديمقراطية: نقاط الائتلاف والاخـــتلاف".

جمال البنا

أولا: عن الديمقراطية وخصائصها

الميلاد الأول للديمقراطية: أثينا ..

إذا ذكرت الديمقراطية فى الآداب الغربية ذكرت للتوّ أثينا، الدولة التى أبدعت الكلمة وأوجدت التجربة الديمقراطية الأولى .

إننا لن "نتخانق على اللحاف" كما يقولون، لتكن أثينا هى التى أبدعت الديمقراطية فماذا كانت الديمقراطية الأثينية فى حقيقتها الواقعة وليس فى التصور الشائع .

لقد عرض د. عصمت سيف الدولة نقلاً عن كبار منظرى السياسة الأوربية صورة للديمقراطية الأثينية تختلف عما فى مفهوم الناس فقال "كان الحاكمون هم "القواد العشرة" الذين يعنون بشئون الحرب وشئون السياسة. ثم ضابطو المدينة "العشرة" الذين يحفظون النظام فى المدينة. وضابطو السوق "العشرة" الذين كانوا يراقبون الأوزان. ثم يأتى بعدهم مجلس الشيوخ وكان يتكون من "عشر" مجموعات كل منها خمسون شيخا. ولم يكن العدد "عشرة" ضرورة فنية للحكم بل كان تقسيما "للمناصب" السيادية فيما بين حلف القبائل "العشر" التى كانت تملك أثينا فعلاً (فوستيل دى كولانج - المدينة العتيقة) .

تحت كل هؤلاء جميعاً كان يأتى دور المواطنين الذين لهم حق الحضور فى الاجتماع الشعبى وهم قلة. فقد كان الذين لهم حق الاجتماع حوالى ٤٣٠٠٠ من جملة السكان وعددهم حوالى ٣١٥٠٠٠، ولم يكن يحضر الاجتماع فعلاً أكثر من ثلاثة آلاف. أما المستبعدون فلأنهم ليسوا مواطنين فكان من بينهم ١١٥٠٠٠ من الرقيق، وجميع النساء، وجميع العمال، وجميع المستوطنين الغرباء وعددهم ٢٨٠٠٠، وعدد كبير من الذين يمارسون التجارة (ول ديورنت - قصة الحضارة) .

وكان لابد، لكى يستطيع ذلك الشعب إصدار قراراته، أن يكون قد تم تحضير أعماله

من قبل، وصيغت القرارات صيغة مناسبة قبل عرضها عليه حتى يمكن أن يبدى رأيه فى نصوص محددة مدروسة (جلوتز المدينة الإغريقية) وكان مجلس الشيوخ، ممثل القبائل العشر، هو الذى يناقش ويدرس ويعد مشروعات القرارات التى تعرض على الشعب. ولم يكن من حق الشعب مجتمعا إلا أن يرفض أو يقبل ما يقدمه إليه مجلس الشيوخ، ولا يملك المناقشة فى أى موضوع آخر. كان على الشعب بأن يقول "نعم" أو "لا" فقط .

وعندما يدعى الشعب إلى الاجتماع، وما كان ليجتمع إلا بدعوة من القادة العشرة، فإن حق المناقشة لم يكن متاحا لكل واحد من المواطنين الحاضرين. كان يشترط فيمن يصعد إلى منبر الخطابة ألا يكون مدينا للمدينة وأن تكون أخلاقه طاهرة ومتزوجا زواجا شرعيا ويمتلك عقاراً فى "اتيكا" (المنطقة الجغرافية التى تعيش فيها القبائل المتحالفة ومركزها أثينا) وأنه قد أدى جميع واجباته نحو المدينة واشترك فى جميع الحملات الحربية التى أمر بالاشتراك فيها وأنه لم يلق سلاحه ويفر من أية معركة .

ثم تبدأ المناقشة عن طريق الخطابة تحت رقابة حفظة القانون. وكان أولئك سبعة يراقبون "الشعب" فى اجتماعه وهم جلوس على مقاعد عالية فإذا سمعوا خطيباً ينقد قانوناً ساريا أوقفوه ثم أمروا، لا بأن يصعد غيره إلى المنبر، ولكن بفض اجتماع الشعب فوراً فينفض اجتماع الشعب فوراً. (باستيد -القانون الدستورى- ١٩٦٠). انتهى الاستشهاد

ومما لا يذكره الكثيرون أن فلاسفة أثينا الكبار كانوا يضيقون بالديمقراطية الأثينية. وتصور هؤلاء الفلاسفة حكما لا يقوم على الأشخاص ولا يعتمد على مشاعرهم واجتهاداتهم وعواطفهم ومصالحهم، ولكن على القانون، وتمنوا من أعماقهم وجود مجتمع يكون السيد الوحيد فيه القانون، ويقف الناس جميعا أمامه سواسية وعبروا عن هذه الصورة بكلمة Isonomy or Isonomia وهي كلمة أنسيت بعد ذلك، وتقهقرت أمام كلمة "الديمقراطية" وعندما ظهرت فى قواميس القرن السادس عشر ترجمت إلى "المساواة أمام القانون" أو "حكومة القانون" أو "سيادة القانون" .

واستخدم أفلاطون الكلمة كمضاد صريح للديمقراطية وليس كمرادف لها، كما تعد الفقرات التى جاءت فى "السياسة" لأرسطو خلال مناقشته لأنواع الديمقراطية دفاعاً عن حكم القانون، وليس عن الديمقراطية. الأمر الذى يدل عليه قوله "من الأفضل أن يحكم القانون عن أن يحكم المواطنون" و "أن يعين الأشخاص الذين يتقلدون المناصب العليا كحماة وخدم للقانون" وكذلك أدانته الحكومة التى "يحكم فيها الشعب وليس القانون، وحيث يحدد كل شىء بأغلبية الأصوات وليس القانون"، ومثل هذه الحكومة لا تعد فى نظره حكومة

دولة حرة لأنه "حيث لا تكون الحكومة فى يد القوانين، فليس هناك دولة حرة، لأن القانون يجب أن يكون أسمى من كل الأشياء الأخرى" بل إنه ذهب إلى أن تركيز القوى فى أصوات الشعب لا يمكن أن يسمى ديمقراطية لأن مدى قراراتها لا تكون عامة وفى كتاب "البلاغة" قال "إنه لمن أعظم الأمور أهمية أن تحدد القوانين السليمة نفسها كل النقط، ولا تدع إلا أقل ما يمكن للقضاة"[1] .

فإذا كان هذا هو رأى البروفيسور هايك واستشهاده بأرسطو، فهناك تعليق عن الديمقراطية الأثينية نشرته جريدة الأندبندت البريطانية (١٧ /٦/ ٩٣ ص٢٥) تحت عنوان "أوقات سعيدة فى ظل طغيان اليونان"، لمناسبة الاحتفال بمرور ٢٥٠٠ سنة على الديمقراطية اليونانية، على أساس إعادتها إلى سنة ٥٠٧ ق.م وهى السنة البارزة فى تاريخ "كليستنس Clisthenes أبي الديمقراطية الأثينية. والتعليق يقول "يجب الا يؤخذ المرء بالديمقراطية الأثينية. ففى الربع الأخير للقرن الخامس قبل الميلاد انحطت الديمقراطية (أى حكم الشعب) إلى درجة حكم الرعاع وتورطت الجمعية ecclesia فى عدد من الفظائع ففى سنة ٤٢١ أمرت بإعدام كل الرجال واستعباد النساء والأطفال فى مدينة scions (فى الجنوب) لمحاولتهم الانشقاق عن الحلف Delian league وشاهدت سنة ٤١٦ إعدام رجال المدينة ميلوس (فى الشرق) واستعباد نسائهم وأطفالهم لرفضهم الدخول فى الحلف .

وبعد ذلك بعشر سنوات. فى أعقاب معركة جزائر أرجينوس أعدم ستة من أمراء البحر

١- وبالنسبة لجدة هذه الفكر على كثير من الكتاب فإننا آثرنا أن ننقل هنا نص الفقرات التي استشهدنا بها عن هذه النقطة. كما كشف عنها الأستاذ هايك في محاضرته عن "حكم القانون" في سلسلة المحاضرات التي أقامها البنك الأهلي في القاهرة سنة ١٩٥٥ احتفالاً بعيده الخمسين.

We find isonomia used by Plato in quite deliberate contrast to democracy rather than in vindication of it. In the light of this development the famous passages in Aristotle's politics in which he discusses the different kinds of democracy apper in effect as a defense of the ideal of isonomia.

It is well-known how he stresses there that 'it is more proper that the law should govern than any of the citizens 'that the persons holding supreme power' should be appointed only as guardians and servanta of the law 'and particularly how he condemns the kind of government under which 'the people govern and not the law 'and where 'everything is determined by a majority vote and not by law'. Such a government, according to him cannot be regarded as that of a free state, for when the government is not in the laws, then there is no free state. for law ought to be supreme over all things '. He even contended that any such establishment which centered all power in votes or people could not 'properly speaking be called ademocracy, for their decrees cannot be general in their extent' .Together with the equally famous passage in his Rhetorics in which he argues that 'it is of greet moment that well drawn laws should themselves define all the points they can ,and leave as few as may be for the decision of the judges',

The Political Ideal of The Rule of law by F.A Hayek.
The National Bank of Egypt. Fifieth Anniversary(1955). Commemoration lectures-cairo, p7.

دون مبرر شرعى لإخفاقهم فى استنقاذ البحارة الأثينيين .

ويختم التعليق "إن مما يثير الدهشة أن أسعد مرحلة فى تاريخ الإغريق "القديم والحديث" قد تكون هى مرحلة حكم "الطاغية" بيزاستروس خلال أواسط القرن السادس قبل الميلاد. فى أعقاب سولون عندما كانت الديمقراطية متجمدة.." .

الميلاد الثانى للديمقراطية : "البورو" ..

طويت صفحة الديمقراطية الأثينية وتوالت القرون وأطبقت العهود الوسطى على أوربا التى كان المجتمع فيها طبقياً فهناك فى القمة الملك. وتحته مباشرة اللوردات والنبلاء وفى القاع تجد الفلاحين والحرفيين، وكان الفلاحون أشبه برقيق الأرض وكانت الالتزامات العرفية تفرض عليهم العمل فى أرض اللورد والطحن فى مطحنته، وأن لا يغادروا الأرض إلا بأذن منه الخ.، وكان على النبيل فى مقابل ذلك أن يقدم لهم الحماية. وكان ارتباط القرويين بالنبلاء من القوة بحيث أصدر الملك ثلستان (٩٢٥- ٩٤٠) قانونا يوجب على كل قروى أن يربط نفسه بالولاء إلى أحد اللوردات أو كما يقولون commanded himself وبهذا تنشأ علاقة "ولاء" بين القروى والنبيل .

كان هذا المجتمع يترابط برابطة الولاء الطبقى، ويستهدف الأمن والسلام. ولم تكن الطلبة الأولى له الحرية ولكن الأمن والعدالة. وكان سياق الحياة بطيئاً ويكاد يكون جامداً...

حدثت تطورات عديدة لا يتسع المجال لها (لعل أبرزها الحروب الصليبية) أدت إلى ظهور فئة نشطة من القرويين والحرفيين ضاقوا بهذا العهد وأرادوا التحرر من أحكامه والتزاماته فنزحوا إلى إحدى الجهات المهجورة، وكانت مثل هذه الجهات موجودة بكثرة واستقروا حول قلعة أو دير أو مبنى قديم يطلقون عليه بورو – وبالفرنسية "بورج" (ولعل للكلمة أصلاً عربياً لأن البرج والبروج تعطى معنى القلاع) ومن هذه الكلمة استمدوا الاسم الذى يرمز لهم "البورجوازية". وساوموا النبيل الذى تقع هذه المنطقة فى أملاكه ليحررهم من الالتزامات الطبقية بحيث يمكنهم أن ينشئوا مجتمعاً جديداً لقاء مبلغ من المال يقدمونه ويمنحهم فى المقابل charter. ويصبح البورو free burg أى "بندراً حراً" وبهذا بدأ يظهر فى أحضان البورو مجتمع جديد لا يقوم على أساس الالتزام الطبقى، ولكن التعاقد المدنى ولا يستهدف الأمن ولكن الحرية وتكون الوحدة فيه ليست الأسرة أو الطبقة، ولكن الفرد .

وهكذا – ومع التطور ظهرت البورجوازية وظهرت معها الديمقراطية كواجهة سياسية،

والرأسمالية كواجهة اقتصادية .

ولما كانت الحرية هى القيمة البارزة فى هذا المجتمع، فإن هذا أفسح المجال لظهور الأقوياء، فى السياسة أو الاقتصاد، ولكنه أيضا مكن الفئات التى حافت عليها قوة الأقوياء من التكتل فى هيئات تعمل لإنصافهم وتكفل حقوقهم لعل أبرزها النقابات التى أعادت التوازن إلى الرأسمالية وحالت دون جموحها الجموح الذى تصوره ماركس كما سمح للفئات المهمشة الأخرى كالنساء والجنود بأن تنال حقوقها .

ومنذ أن قام البورو على أساس الفرد والحرية وقد أصبح هذان أبرز مقومات البورجوازية بوجهيها الديمقراطية والرأسمالية وحققتا لها الاندفاع والطموح والتقدم الخ.، كما سمحا بظهور دعوات الإصلاح الاجتماعى والعدالة الاقتصادية الخ...

والجمع ما بين الفردية والحرية هو سر قوة المجتمع البورجوازى إذ أطلق المبادءات الفردية وأفسح المجال للطموح والتقدم، وفى الوقت نفسه فإن هذه الحرية التى مكنت الفرد من ذلك اتسعت لتعمل الهيئات المهمشة أو المظلومة لنيل حقوقها. وهذه هى عبقرية الحرية .

وبهذا اختلف المجتمع البرجوازى عن مجتمع القرون الوسطى الذى كان يقوم على عقدة الالتزام. كما اختلف عن المجتمع الدينى الذى يقوم على عقدة الإيمان. وهذا ما سيوضحه القسم الثانى من هذه الورقة عن الإسلام والديمقراطية .

ثانيا: الإسلام والديمقراطية

رأينا كيف ولدت الديمقراطية فى أثينا أولاً، ثم فى مجتمع البورو وكيف تأثرت بأوضاع المجتمع الأوربى .

الأمر بالنسبة للإسلام يختلف تماماً ...

فالإسلام وكل الأديان تنشأ وتتمحور حول الإيمان بالله، وينعكس تصويرها لهذا الإله على القيم، وعلى الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية، فالإله فى اليهودية إله غيور يفتقد ذنوب الآباء فى الجيل الرابع من الأبناء ويؤثر بنى إسرائيل بكل خير ويوجههم لمحاربة أعدائهم وقتل الرجال واستعباد النساء والاستحواذ على الأرض فأورث ذلك اليهود صفات القسوة والأنانية كما أوجد فيهم حاسة الامتياز على العالمين، والمسيحية التى تقدم الإله المحب، المخلص، الذى يفتدى ذنوب البشر، جعلت مجتمعها مجتمع أخوة ومساواة يشترك أفراده فى كل شىء -ما عدا زوجاتهم- على ما نقل "وول دورانت" كما أدت لظهور الرهبان

والراهبات ونشأة أعمال البر والرحمة والعناية بالضعفاء. أما الإسلام الذى يعد العدل أبرز صفاته والذى يعد "الحق" من أسماء الله. والحق هو العدل مجرداً كما أن العدل هو الحق مطبقاً فإنه أدى إلى المجتمع المتوازن الذى يكون العدل هدفه وبتعبير القرآن يكون "الميزان" هو الحكم .

ولما كانت الأديان تقوم على الإيمان، وما دام الإيمان مما لا يمكن فرضه قسراً، فليس من المبالغة القول إن حرية الاعتقاد. وهى جزء من حرية الفكر من الأسس التى يقوم عليها المجتمع الإيمانى. ويبدو ذلك مفارقة ومخالفة لكل الوقائع، ولكن الحقيقة أن ما ألصق بهذا المجتمع من تعصب وضيق لا يعود إلى العقيدة الحقة، ولكنه من متطلبات المؤسسة الدينية التى تريد أن تحتكر العقيدة .

وهكذا يمكن القول إن الحرية فى الفكر والعدل فى الاقتصاد هما قيمتان إسلاميتان أصيلتان يفترض أن يكونا مطبقتين فى المجتمع الإسلامى. وقد كانتا مطبقتين فى مجتمع الرسول ومجتمع الخلافة الراشدة حتى تحولت إلى مُلك عضوض .

فإذا كانت الديمقراطية تتفق مع الحرية والعدالة فإنها عندئذ تلتقى بالإسلام. ولكن لما كانت الديمقراطية لا تؤمن ضرورة بالله فإن المجتمع الإسلامى لابد وأن يختلف ويتميز عن المجتمع الديمقراطى، ويمكن تبسيطاً أن نقول إن المجتمع الإسلامى هو مجتمع "حكم القانون" وأن القانون هنا هو القرآن الكريم. وبهذا يكون أقرب إلى ما أراده فلاسفة أثينا أنفسهم .

ولا يخالج الإسلاميين شك فى أن النموذج الإسلامى أفضل من النموذج الديمقراطي على أن أوربا كان لابد أن تفضل الديمقراطية؛ لأن البديل أمامها ليس هو الإسلام، ولكن الديكتاتورية. والديمقراطية أفضل من الديكتاتورية بالطبع .

على أن من المهم أن نقرر بكل وضوح وجلاء أن النموذج الإسلامي السليم لم يتحقق إلا لمدة قد تقل عن ٢٥ عاماً هى حكم الرسول فى المدينة (١٠ سنوات) وحكم أبى بكر وعمر

أما ما تلا ذلك فقد كان برزخاً قصيراً انتهى بالملك العضوض الذى ظل من أيام معاوية بن أبى سفيان حتى عبد الحميد الثاني. لأن الحكام والفقهاء أفسدوا تماماً المفاهيم الإسلامية، التى ازدهرت عهد الرسول .

وهذه الحقيقة لا تثبط من همة الإسلاميين، لأنهم يؤمنون أنهم اليوم أقدر من الأسلاف على استلهام القيم الإسلامية التى جاء بها القرآن والرسول، بحكم ما يقدمه العصر الحديث من ثقافات وحريات لم تكن متاحة لهؤلاء الأسلاف، والمهم أن لا ندع غشاوات

الأسلاف تطمس جوهر الإسلام ..

وحتى لا يتهم المفكر الإسلامى بالتحيز للإسلام، فإننا نعرض فيما يلى هذه المقارنة:

مقارنة بين ديمقراطية السوق فى أثينا وديمقراطية الجامع فى المدينة

بالطبع هذان هما النمطان النموذجيان للديمقراطية فى أثينا وفى الإسلام. وقد عرضنا فكرة عن الديمقراطية فى أثينا، فلننظر الآن فى ديمقراطية الجامع التى طبقت طوال عهد الرسول ومدة خلافة أبى بكر وعمر ..

فى الجامع كان يمكن لجميع أهل المدينة رجالاً ونساءً أحراراً وعبيداً الدخول والمشاركة فى كل أمر يعرض تلبية للدعوة المفتوحة "الصلاة جامعة" وفى هذا الجامع كان الرسول يخطر المسلمين بالقرارات ويناقش معهم. وكان المسلمون يسألون الرسول عن الحلول، وكان الرسول يخفض جناحه للصحابة -سواء كانوا من المهاجرين أو الأنصار تطبيقاً للآية، ﴿وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾(٨٨ الحجر)، والآية: ﴿وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾(٢١٥ الشعراء)، ويتشاور معهم تطبيقاً للآية: ﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾(١٥٩آل عمران)، والآية: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾(٣٨ الشورى)، وفى هذا الجامع وقفت امرأة لتعترض على أمر أصدره الخليفة عمر بن الخطاب خاصاً تحديد مهور النساء واحتجت عليه بالآية الكريمة: ﴿آتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا﴾(٢٠ النساء)، وهذا المثال هو خير ما يوضح حكم القانون الذى تعلنه امرأة من عرض الطريق وينزل عليه الحاكم الأعلى .

فإذا قارنا البساطة واليسر والسهولة والانفتاح الذى اتسمت به ديمقراطية الجامع بالتعقيد الإدارى الذى يعرقل المساهمة أمام الآحاد فضلاً عن الشروط واستبعاد النساء والرقيق اتضح لنا أن ديمقراطية الجامع تفوق ديمقراطية السوق .

على أن سيرة الرسول كحاكم وسيرة أبى بكر وعمر وعلى تقدم أمثلة ناصعة لا يوجد لها مثيل لا فى تاريخ أثينا أو روما عن الديمقراطية وعن أن عاطفة الأخوة يسرت السبيل أمام المساواة، بل وأعطتها طابعا يضيف العاطفة إلى الحق القانونى. وليس من المبالغة أننا لا نجد أباطرة وحكاماً مثل أبى بكر وعمر وعلى بن أبى طالب فى عمق الشعور بالمسئولية وجعل رسالة الحكم هى خدمة الشعب والبعد التام عن أى تميز أو فخر أو زهو .

وتعود أفضلية الديمقراطية الإسلامية على الديمقراطية الأثينية أن الثانية كفلت الشكل والتنظيم الإدارى فى حين أن الأولى (الديمقراطية الإسلامية) حرصت على

المضمون والجوهر. وبالنسبة للديمقراطية الكلاسيكية فالمهم أن يكون حكم الشعب بالشعب للشعب، ولكن مدى التطبيق العملى لهذا، وحصيلته الحقيقية قضية أخرى فى حين أن الديمقراطية الإسلامية حرصت على أن يكون جوهر الحكم فى خدمة الشعب، بصرف النظر عن الصورة، خاصة وأنه محكوم بالقانون (القرآن) .

أن قيم التقوى والخير والبعد عن الشر والأذى والاستعلاء المستمدة من القرآن والرسول حققت لدولة المدينة السلام الاجتماعى والرضا النفسى وكانت أفضل تأثير، وأعمق فعالية من قيم الحرية والاعتزاز العنصرى الذى عبر عنه أفضل تعبير "ارسطو" .

وكان أكثر استحقاقاً بصفة "الأوربى" الأول من صفة "المعلم الأول" .

مناقشات الجلسة (المحاضرة الافتتاحية)

رئيس الجلسة: بهي الدين حسن

أحمد زين

محرر بالقسم الثقافي الفني- إسلام أون لاين:

بسم الله الرحمن الرحيم

لفت الأستاذ جمال البنا نظري حين قال إن الخلافة لم يبق منها فيما بعد الراشدين إلا اسمها، سؤالي هو: هل المقصود بالخلافة هنا عملية تولية الحاكم فحسب أم أن الخلافة أكبر من ذلك بكثير تشتمل على تفريعات وتشابكات ونظام مالي ونظام اقتصادي ونظام فتوحات، فأي معنى كنت تقصد حضرتك ؟

محمد طلعت أبو زيد

محام:

سؤالي للأستاذ جمال البنا هو : ما السبب في عدم تطبيق الديمقراطية في أي من البلدان العربية أو الإسلامية سواء كان الحكم فيها عسكريا أو دينيا ؟

أحمد عرفة

كاتب صحفي:

ما قاله الأستاذ جمال عن أفلاطون ومحاولته أن يجعل القانون بديلا عن الديمقراطية يعني بالنسبة لي أن أفلاطون كان يريد أن يفعل ما يفعله شيوخنا الآن، لأنه إذا كانت نقطة القوة في الديمقراطية هي الحرية، وإذا كانت الديمقراطية هي أفضل طريق ليتمتع الناس بحرياتهم، وإذا كانت نقطة القوة في الإسلام هي حرية الفرد فإن الإسلام يتلاقى مع

الديمقراطية في أن الأساس هو حرية الفرد، فعندما يتم إلغاء ذلك بالخضوع للقانون، الذي هو القرآن عند شيوخنا، فإننا بذلك لا نخضع لله كما يقولون، وإنما نخضع لتصورات الموتى من علمائنا وشيوخنا عن الدين وعن القرآن.

أحمد عبد الله صوفي

الأمين العام لمعهد تنمية الديمقراطية باليمن

إذا أردنا أن نبرهن على أن هناك توافقا بين الإسلام والديمقراطية يمكن أن نستحضر من التراث الإسلامي ما يدلل على ذلك، وإذا أردنا أن ندلل على عكس ذلك فسوف نجد أيضا في هذا التراث الكثير من الأدلة أيضا. ما أود أن أقوله هو أن المسيحية واليهودية لم تتصالحا مع الديمقراطية إلا في إطار تاريخي وباستحضار قوة العقل، أما نحن فنحتاج لعلي وعمر والرسول لنبرهن على أن الإسلام يتوافق مع الديمقراطية، مع أننا نتكلم عن انفصال زمني بيننا وبينهم يمتد لأربعة عشر قرنا. وبالتالي إذا لم نستطع أن نعقلن الدين فلن يمكننا أن نعقلن المجتمع، وإذا لم يحدث ذلك فلن يحدث ذلك التوافق بشكل حقيقي. فكل ديمقراطية يمكنها أن تتصالح مع الإسلام لكن ليس كل إسلام يمكنه أن يتصالح مع أي ديمقراطية. فمن المؤكد أن الديمقراطية يمكنها أن تقدّم نظاما سياسيا واجتماعيا يسع المتدينين، لكن لا يمكن للمتدينين أن ينشئوا لنا نظاما سياسيا، ومن ثم ينبغي طرد العنف من دم الحركات الإسلامية الذي ورثته وبالمفارقة، من تراث لحركات مسيحية نشأت وتغذت على العنف ورفض التقدم والمدنية. وذلك حتى يصفو إسلامنا وتصفو لنا عروبتنا ومواطنيتنا.

مجدي عبد الحميد

مدير تنظيم دعم المشاركة المجتمعية

لي تعليق على قول الأستاذ جمال البنا بأن الفترة، منذ بداية حكم معاوية وحتى السلطان عبد الحميد، وفي سياق آخر من محاضرته امتد بهذه الفترة حتى يومنا هذا، هي فترة انحراف عن الأسس الثلاثة التي أشار إليها على أنها أسس ديمقراطية في الإسلام وهي "الاحتكام إلى القانون، البيعة، حق المواطنين في تقويم الحاكم". في الحقيقة هناك شئ من الناحية العلمية غير صحيح لأنه عند قياس ظاهرة معينة لها سيرورة معينة يكون الانحراف هو الخروج على هذه السيرورة بقدر ما، لكن لا يستطيع أحد القول إن

فترة الخلافة الراشدية التي لا تصل لثلاثة عقود هي الأساس، وإن فترة ألف وأربعمائة عام تشكل انحرافا عن هذه العقود الثلاثة. لهذا أعتقد أن فكرة تحويل الدين إلى دولة هو الإشكالية الحقيقية، وليس الانحراف هو المشكلة.

محمد حافظ دياب

أستاذ علم الاجتماع الثقافي بآداب بنها

شجعني زميلي اليمني على هذه المداخلة، فأنا أقرأ لجمال البنا كي أفيد منه وقد أفدت منه حقا في هذه الجلسة الطيبة، حين حدثني أن قضية الديمقراطية رهان مفتوح وليست مواصفات جاهزة وناجزة، وبخاصة في حديثه عن مفارقته و ممايزته بين ما أطلق عليه ديمقراطية السوق الآثينية وديمقراطية الجامع الإسلامية، لكنني فضلا منه أسأله هل ما كان يسمى بالديمقراطية الآثينية يمكن اختزالها إلى ديمقراطية السوق، خاصة وأن سياق هذه الديمقراطية كان محكوما بمواضعات ومواصفات المجتمع العبودي، وهو أمر تعرفه أكثر مني لا شك في ذلك، ثم هل يمكن اختزال ما يمكن أن نطلق عليه ديمقراطية الإسلام في ديمقراطية الجامع، هل يمكن اختزال العالم الإسلامي كله في المسجد برغم احترامنا للدور الكبير الذي قدمته هذه المنشأة. وأخيرا لماذا بخل علينا الأستاذ جمال البنا فلم يتحدث عن الوجه الاجتماعي للديمقراطية وهو لزيم وقسيم للوجه السياسي؟!.

هشام السيد

طالب جامعي

أعتقد أن علاقة الإسلام بالديمقراطية هي علاقة تلاقي أحيانا، وعلاقة افتراق في أحيان أخري، وكما نعلم أن الديمقراطية ليست نظاما قديما، وإنما هي نظام حديث ونريد تطبيقها على مجتمعات إسلامية يحكمها أولا النص القرآني وثانيا السنة النبوية، فدعونا نتساءل إذا أقر البرلمان مثلا مساواة المرأة في الميراث مع الرجل،فما موقف الإسلام من ذلك ؟ وماذا إذا أقر البرلمان أنه لن يطبق حداً من الحدود الإسلامية ؟ لذا أرى أن هناك إشكاليات كبيرة تحتاج لاجتهادات كثيرة من داخل التراث الإسلامي والفكر الإسلامي. فمثلا هناك قول فقهي لفقيه سلفي هو ابن القيّم الجوزي، يقول فيه "إذا وجدت المصلحة فثم شرع الله ورضاه " فهل يمكن تطبيق مثل هذا القول الفقهي حتى ولو تم تجاوز النص القرآني نفسه؟ فتلك هى الإشكالية الكبرى.

حلمي سالم .

شاعر

الحقيقة أنه فضلا عن الاحتجاج النظري على فكرة المصالحة، أتساءل أليس من الأولى المصالحة بين الإسلام والإسلام قبل المصالحة بين الإسلام والديمقراطية ؟! فهناك إسلامات عديدة لم تفلح جميعها في أن تتصالح مع نفسها وهي تحت راية نص واحد وسماء واحدة وإله واحد، ولذلك أعتقد أن المجازفة بعمل المصالحة بين الإسلام والديمقراطية ستكون أصعب لأن الإسلام نفسه لم يتصالح مع نفسه، ولعل من الأولى إذن والأمر كذلك،أن نتحدث عن الديمقراطية وإسلامات كثيرة،و في هذه الحالة لماذا لا يكون شعارنا في المرحلة القادمة هو جعل كل في مكانه ؛ أي " الدين لله والوطن للجميع " . على أساس أن الدين هو تنظيم لعلاقة العبد بربه، والديمقراطية هي تنظيم علاقة العبد بالعبد ،وفي ظني أن هذا الشعار تراثي أيضا وهو من تاريخنا القريب والبعيد،ثم إنه إسلامي كذلك انطلاقا من القول المأثور "أهل مكة أدرى بشعابها" .

أحمد عرفة .

ـ الحقيقة أن ديمقراطية الجامع هي عنوان كبير، لكن لا يوجد تحته شئ، فتاريخيا لا توجد قرية أو مدينة، فضلا عن دولة، أدارت شئونها بأن جمعت الناس في الجامع لهذا الغرض، كما أن القصة التي ذكرها الأستاذ جمال حول "المرأة والمهر " نجد أن بعض علماء الحديث يضعّفون هذه القصة، فماذا بقي من العنوان الكبير؟!

بهي الدين حسن .

أتصور أنه يمكن إجمال معظم الأسئلة والمداخلات رغم أنها من مواقع فكرية مختلفة في سؤال رئيسي نتمنى أن يجيبنا عليه الأستاذ جمال البنا، وهو: إلى أي حد يستفيد أو يتضرر الدين، بوصفه يعتمد على نص مقدس لا ينبغي أن يكون محل جدل، عند ربطه بقضايا حياتية مثل الديمقراطية وغيرها، ومن ناحية أخرى، إلى أي حد تستفيد أو تتضرر قضية الديمقراطية بربطها بقضية الدين المحكوم بنص إلهي مقدس ؟

تعقيبات جمال البنا

في الحقيقة أن الأسئلة والتعليقات كثيرة، والرد عليها بالتفصيل سوف يستغرق كثيرا من الوقت، لذا سوف أجيب في حدود المتاح من الوقت، وسوف أبدأ من النقطة التي انتهى إليها الأستاذ حلمي سالم، وهي ضرورة عمل مصالحة بين الإسلام ونفسه، قبل عمل المصالحة بين الإسلام والديمقراطية. وبقية الأسئلة تتم عن شئ في هذا الاتجاه، أي ثمة إسلام غير مفهوم، أو إسلام يثير العديد من التساؤلات، طبعا لكم الحق في ذلك بطبيعة الحال؛ لأن الإسلام المنزّل على الرسول مرّ عليه ١٤٠٠ سنة وخلال هذه الفترة أسس الفقهاء والمفسرون والمحدثون قلعة، هي قلعة الفقه الإسلامي أو الفكر الإسلامي، خضعت لعوامل عديدة جدا من روح عصرها ومن ضرورات زمانها بحيث ابتعدت شيئا فشيئا عن الأصول التي قامت عليها. لذا يحق لنا الآن عند الحديث عن الإسلام أن نتساءل: أي إسلام ؟! إذا كان المقصود إسلام الفقهاء فسوف نذهب إلى الجحيم!! لأنه لا فائدة في هذا الإسلام. ولكن إذا كان المقصود هو إسلام الله والرسول فمن الضروري أن نفهمه. بما في ذلك القرآن نفسه، فالقرآن يحث على الفهم وإعمال العقل، ففي القرآن الكريم يقول الله تعالى " وأنزلنا الكتاب والحكمة " أي أن الحكمة أصل مثل الكتاب. لذلك من الضروري الوصول لفهم جديد تماما مختلف عن الفهم التقليدي للقرآن حتى يمكن أن نجابه العصر. وحتى يمكن أن نعالج الديمقراطية وبقية المشاكل. نحتاج لفهم مفتوح لا يقف أمامه شئ حتى النص القرآني نفسه،ماذا يقول القرآن؟! " والذين إذا ذُكِّروا بآيات ربهم لم يخروا عليها صُمًّا وعميانا ". وكذلك نجد عمر بن الخطاب حين يجد نصا قرآنيا انتفت منه العلة أو الحكمة لا يأخذ به. فالحكم يصدر لعلة أو لحكمة فإذا انتفت منه العلة أو الحكمة انتفى. ففي حقيقة الحال أن القضية كلها هي قضية فهم، ومن الصعب علينا أن نترك هذا التراث الضخم العظيم الذي يحمل أسماء أئمة يقدرهم الناس لنبدأ تقريبا من نقطة الصفر في تفسير القرآن الكريم مرة أخرى، لكن هذا ضروري في حقيقة الحال.

أما السؤال الذي أثاره د. مجدي عبد الحميد حول مفهوم الانحراف، ووصل إلى أن الإسلام ينبغي ألا يكون دولة، فهذه في الحقيقة مسألة عالجناها في سلسلة من المقالات نشرت في جريدة القاهرة بعنوان "الإسلام دين وأمة وليس دينا ودولة*"، وقلنا إن دولة الرسول في المدينة المنورة كانت ظاهرة لن تتكرر، فما دام ليس هناك رسول، فأي قياس

* صدرت مؤخراً هذه المقالات في كتاب بنفس العنوان. (المحرر)

على نظام حكم الرسول في المدينة مستبعد. أما الخلافة فكانت امتدادا لحكم الرسول لخمسة عشر عاما فحسب؛ فعندما طعن عمر بن الخطاب طعنت الخلافة الراشدة فعلا، لأن عثمان لم يتبع القواعد والأسس السابقة وعجز عن ذلك فقتل في هذا السبيل. المفروض، في حقيقة الحال، أن الأديان كلها دعوات إيمانية، تلتجئ إلى قلوب الناس وضمائرهم لتتصل لقوتها عن طريق إيمان الجماهير بها وليس بالسيف وليس بالدولة وليس بما تتبعه الدولة من قمع من ناحية أو إرشاء من ناحية أخرى، فالدولة دخيلة على الأديان، وهذا راجع لأصل آخر وهو ما قلناه حول أن السلطة تفسد الأيديولوجيا، فمزية الدولة عن الأمة أو المجتمع أنها تمتلك حكومة، فلا توجد دولة بلا حكومة، ولا توجد حكومة بدون سلطة، ولا توجد سلطة بدون جيش وبوليس وسجون وأدوات قمع، فخصيصة الدولة في النهاية أنها جهاز قمع، في حقيقة الحال، وهذا مخالف كل المخالفة لمنطلق الأديان الذي يقوم على الإيمان. ولهذا عندما يحاول مصلح إسلامي أن يقيم دولة إسلامية فلا جدال أن السلطة سوف تفسد هذه الدولة، كما أفسدت الخلافة، وكما أفسدت السلطة "الديانة المسيحية" وحولتها من ديانة محبة إلى محاكم تفتيش، وكما أفسدت السلطة "الاشتراكية" التي كانت أمل العمال ثم أصبحت في السلطة نقمة على العمال، وكما أفسدت السلطة الديانة اليهودية وجعلتها صهيونية. فالسلطة ما دخلت في شئ إلا وأفسدته. والمفروض أننا عندما نتكلم عن حكم إسلامي ليس شرطا أن نتحدث عن دولة إسلامية بل على العكس، فأنا شخصيا أؤمن أنه لن تكون هناك دولة إسلامية، بل المفروض ألاّ تكون هناك دولة إسلامية وإنما المفروض أن تكون هناك أمة إسلامية.

مقاطعة من أحد الحضور:

إذن نعيش بدون دولة إذا كانت السلطة تفسد كل شئ !!

جمال البنا:

صبراً. فالدولة حقا ضرورة سيئة. وبعض الخوارج قالوا ما تقول. أما الأمر الأهم هم أن الحرية تكبح جماح السلطة. وهذا هو الموجود في الديمقراطية، فمع أن الدولة سيئة ومفسدة، إلا أنه في مناخ الحرية يمكن كبح جماحها وتدجينها وجعلها في خدمة القضايا الكبيرة. وبالتالي أؤكد على نقطتين محددتين الأولى أنه ليس هناك دولة إسلامية أو حكم إسلامي، وإنما هناك قيم إسلامية جاء بها القرآن وطبقها الرسول والمفروض أن يُهتدى بها في الحكم، فالبيعة مثلا لا تكون بالغلبة ولا بالوراثة، وإنما ببيعة الشعب وأن يكون للشعب

الحرية الكاملة في التقويم والمتابعة، وهذا يدعونا للحديث عن نقطة هامة وهي الحرية، فالأخ عرفة قال" إنه بدلا من أن تقول القانون والقرآن، وأنه إذا كانت الحكاية حكاية حرية، وأن الديمقراطية تكفل الحرية، فلنختصر الطريق إلى الحرية ". نحن فعلا نريد الحرية لكن كما قلت وأشرت أن الحرية على إطلاقها تكون في مجال الفكر والاعتقاد، ولكن عندما نأتي إلى مجال العمل فهل يحق للرأسمالي أن يقول "أنا لي الحرية الكاملة في أن أرفع ساعات العمل وأخفض الأجور، لأنه مالي، وبمالي أفعل ما بدا لي"، ففي القانون الروماني كان للمالك حق الحياة والموت وله حق التصرف الكامل في أمواله، وفي ظل الديمقراطية عندما ظهرت الرأسمالية الأولى الفظة استغل أصحاب الأعمال العمال فجعلوا كل نقيصة في النظام الرأسمالي فضيلة،فجعلوا البطالة ضرورية حتى يجد من سيفتح مصنعا جديدا عمالا عاطلين يأخذ منهم !! وجعلوا زيادة ساعات العمل أفضل للعمال من أن يذهبوا للحانات ودور اللهو !! وجعلوا تشغيل الأطفال تعويد ضروري لهم على العمل!! أي جعلوا من كل سوءات الرأسمالية فضائل. ولذلك فمن الضروري هنا التحفظ على الحرية في مجال العمل، وهذا هو مكان العدل. وهذا ما لا تسمح به الحرية كحرية، ولكنها تسمح على اعتبار أن المظلومين من حقهم أن يتكتلوا وينالوا الحقوق، أو أن المفكرين يرفعون راية العدالة على حساب الحرية في مجال العمل. أما النقطة الهامة والأخيرة وهي أن تمسكنا بالإسلام هو قضية هوية في حقيقة الحال. فالمجتمع الأوربي لم يكن أرض أنبياء وأديان، فأوربا وثنية طوال تاريخها، وحتى الآن وثنية رغم الغطاء المسيحي، فالعنصر المسيطر هو الفرد، فلا توجد انتماءات، ولا تحكم المجتمع الحر أو الديمقراطي نظرية أو قيم معينة وإنما هو سوق، والقوة لمن يغلب، بينما يمكن للمجتمع الشرقي أن يفخر على المجتمع الأوربي المتقدم والغني بأنه أرض أنبياء وأديان، فالأنبياء هم أفضل قادة في التاريخ. والقيادة في المجتمع الأوربي لا تماثل قيادة الأنبياء في المجتمع الشرقي.

وهناك عوامل عديدة تربطنا بقضية ظهور مفهوم الفرد في المجتمع الأوربي ونتائج ذلك،لكن ارتباطنا بهذه القضية يكون على أساس أننا أفراد، لكن ليس أفرادا بمعنى أن تكون العلاقة بين الإنسان وربه علاقة شخصية تماما؛ لأن القرآن وضع خطوطا عريضة، ففي السياسة وضع خطا عريضا هو الشورى، والتنديد بالظلم والطغيان،وفي الاقتصاد وضع خطا عريضا هو التنديد بالربا والتنديد بالاستغلال، فقد وضع الإسلام قواعد من المفروض أن نلتزم بها في حقيقة الحال، لكن هناك خطين أساسيين وضعهما الإسلام؛ أولا

الحرية على إطلاقها في مجال الاعتقاد "فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر"، وعلى ذلك فكل ما يثار عن حد الردة أو التضييق على المفكرين لا أساس له من القرآن ولا من روح الأديان لأن الأديان؛ تقوم على الإيمان والاقتناع ولا يمكن فرضها على الناس بالقوة. أما الخط الثاني فهو العدالة في المجتمع حيث ينبغي أن تسود على مستوى العلاقات بين الحاكم والمحكوم، وبين الرأسمالي والعامل، والرجل والمرأة، وأرى أن العلاقة بين الرجل والمرأة في الإسلام تحتاج إلى إعادة نظر كاملة. وعلى هذا، فالفقهاء يعتبروننا هراطقة ألحدنا في دين الله، ولكننا لم نلحد في دين الله وإنما ألحدنا في دين الفقهاء.

وفيما يخص الإشارة إلى الإرهاب فباختصار شديد أقول إن الإرهاب من وجهة نظري هو إرهاب النظم الحاكمة،وأن إرهاب الجماعات ما هو إلا رد فعل عليه، والمبدأ الأساسي هو "احكم بالعدل واعط الشعوب حريتها لن يكون هناك إرهاب ولن يكون هناك عنف، ولكن إذا بسطت حكم الديكتاتوريات وكتمت الأنفاس واستأثرت بكل شئ فلابد أن تظهر هذه الصور من الانتفاضات التي لا مناص عنها".

وفيما يخص السؤال عن علاقة الحكومات العسكرية بالإسلام، فمن الواضح أنه لا علاقة لها بالإسلام وإنما هي راجعة إلى تدهور المجتمعات.

لعلي بذلك أكون قد أعطيتكم فكرة سريعة تغطي أسئلتكم بصفة عامة.

أبو العلا ماضي:

وكيل مؤسسي حزب الوسط الإسلامي:

الحقيقة أنني لم أكن قادرا على التحدث في بداية النقاش، وهذا ما جعلني أعقّب في النهاية، والسبب أنني كنت مهيئا للاستماع لمحاضرة افتتاحية لتأصيل فكرة الديمقراطية والإسلام من أحد الأسماء التي أعرف أنها تتكلم عن المشروع الإسلامي في هذه المسألة مثل الدكتور طارق البشري أو الأستاذ فهمي هويدي، أو الدكتور طه جابر علواني، وبالتالي ستكون هذه الافتتاحية مناسبة لإجراء حوار؛ ومن ثم يقوم الأستاذ جمال بعمل مداخلة عليها. لكن الحقيقة أنني أعرف أن رؤية الأستاذ جمال البنا لا تعبر عن الفكرة الإسلامية الصحيحة حول علاقة الإسلام بالديمقراطية. ففكرته أساسا هناك اختلاف شديد حولها من كل المفكرين الإسلاميين، وبالتالي سارت كل المداخلات في اتجاه رؤية الأستاذ جمال البنا، فتحفظي الأساسي أنه حتى الآن لم تطرح الرؤية الإسلامية الصحيحة حتى نجري عليها النقاش، وما طرح الآن هو فكرة خاصة بالأستاذ جمال البنا لا تجد قبولا ليس فقط

لدى الفقهاء الذين ينقدهم، مع أنه بنفس الطريقة يتحول هو إلى الفقيه الذي يفهم الإسلام ونصوصه، وإنما أيضا من كل المفكرين الإسلاميين الذين يعرضون المشروع الإسلامي. وبالتالي كنت أتمنى أن يكون حاضرا هنا واحد منهم حتى نعمل هذا الحوار الإيجابي، وليس السير في اتجاه واحد للحوار وهو اتجاه رؤية الرافضين لفكرة وجود مشروع إسلامي ينظم حياة الناس. وهذا حقهم، لكنني من المؤمنين بفكرة أن الإسلام دين ودولة وأختلف مائة بالمائة مع أستاذي جمال البنا .

جمال البنا:

إذا كنا نتكلم عن الحرية والديمقراطية فمن حق كل شخص أن يقول رأيه ويدافع عنه ولا يمكن أن نحجر على رأي أحد في هذا المجال. ولكن أعتقد أن الأستاذ" أبو العلا" ربما بعد عشرين سنة أخرى ينتهي إلى ما انتهينا إليه !!

أبو العلا ماضي (مقاطعا وضاحكا):

لكن لن أسير في الخط الماركسي !!

بهي الدين حسن

هناك جلسات أخرى والحوار ممتد، لكننا مضطرون الآن للاستماع، لكن هذا فعلا هو التعقيب الأخير.

أحمد عبد الله صوفي

لا يجوز لأحد أن يصادر الإسلام بصوته وبرأيه، وبالتالي على الحركات الإسلامية السياسية أن تتجاوز الخلافات فيما بينها ليكون هناك من يستطيع التحاور باسمها ؛لأننا لا نستطيع التحاور مع كل الإسلاميين كل على حدة، وإما أن نلغي فكرة أن نكون ممثلين للدين ونلغي فكرة أن نكون ممثلين للمؤسسة الدينية أو لحزب ديني حتى نترك الدين للمجتمع كله، يراه بالصورة التي يريدها، ولذلك أطلب أن تكون خلاصة هذه الحلقة هي التوصية بأن تحدد المؤسسة الدينية من يمثلونها حتى لا يستطيع أي أحد أن يصادر صوت الفرد ولا يستطيع أي أحد أن يصادر صوت الأمة كلها بتمثيل الدين.

بهي الدين حسن

التعقيبات الثلاثة الأخيرة تشير إلى حقيقة مؤسفة وهي مشكلة غياب الحوار داخل التيار الواحد، وهذا ليس قاصرا على التيارات الإسلامية لأنه قاسم مشترك بينها وبين التيارات الماركسية والناصرية والليبرالية. ونفس المشكلة نجدها في عدم قدرة مسلمي فرنسا على اختيار ممثل عنهم جميعا للتحدث باسمهم مع الحكومة الفرنسية. وهذا كله يعيدنا لأحد التعليقات التي تحدثت عن "إسلامات" داخل الوطن الواحد، وداخل المنطقة العربية الواحدة رغم وحدة النص وأن الرسول هو رسول واحد، لكننا نتحدث عن إسلام عربي وإسلام إفريقي وإسلام آسيوي.

وأخيرا، أود أن أشير إلى أن الأسماء المحترمة التي أشار إليها الأستاذ أبو العلا ماضي قد تم التحدث إليها لمشاركتنا في هذه الحلقة النقاشية. لكن بعضها لم يكن موجودا والبعض الآخر اعتذر إما لدواعي السفر أو لارتباطات أخرى بما فيهم الشيخ جابر علواني الذي اعتذر في اللحظة الأخيرة لظرف طارئ ولم يتمكن من السفر. أود أخيرا أن أشكر الأستاذ جمال البنا على قبوله في اللحظات الأخيرة أن يقدم هذه المحاضرة الافتتاحية الثرية والتي أثارت كل هذا النقاش.

المحور الأول

ما هي مواصفات النظام الديمقراطي، وكيف يمكن أن يكفل حقوق الإنسان؟

رئيس الجلسة: مجدي النعيم

- المدير التنفيذي لمركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

- مداخلة وحيد عبد المجيد
- مداخلة عبد الغفار شكر
- مناقشات الجلسة

مجدي النعيم

المدير التنفيذي لمركز القاهرة لدراسات حوق الإنسان، رئيس الجلسة:

سؤال هذه الجلسة يسعى لمحاولة تحديد مواصفات النظام الديمقراطي، هل هي المواصفات الكلاسيكية المتعارف عليها في الغرب، والتي أصبحت ملكا إنسانيا أم أنها تخضع لما يسميه بعض المفكرين إعادة توطين" مثل هذه المفاهيم في ثقافاتهم المحلية . وهل هذا يتناسب مع النظام الديمقراطي أم سيكون انحرافا عنه؟ أياً كانت مواصفات النظام الديمقراطي التي نحاول تحديدها، فهناك سؤال هام للغاية يتعلق بالكيفية التي يمكن أن يكفل بها النظام الديمقراطي، على اختلاف مواصفاته، حقوق الإنسان؟

مداخلة وحيد عبد المجيد

خبير بمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام

في الحقيقة هناك جدل واسع في الفكر العالمي حول مواصفات النظام الديمقراطي، وهناك اتجاهات متعددة ولا توجد مواصفات جاهزة حتى في الفكر الغربي نفسه، بعكس ما يعتقد البعض في زعم أن هناك وصفة معينة واحدة . ربما يكون الشكل في النهاية متقاربا، لكن فيما يتعلق بالاقتراب من موضوع النظام الديمقراطي هناك اتجاهات متعددة ولضيق الوقت سوف أتحدث عن اتجاهين فقط في النظام الديمقراطي الحقيقي. ولسنا معنيين هنا بالتعديلات التي يحاول البعض أن يدخلها على النظام الديمقراطي ولا علاقة لها بالديمقراطية من قريب ولا من بعيد.

الاتجاه الأول هو الاتجاه الإجرائي، والاتجاه الثاني هو الاتجاه الثقافي.

الاتجاه الإجرائي يتلخص في أنه يرى أن النظام الديمقراطي يوجد عندما تتوفر إجراءات معينة أيا كان السياق الاجتماعي أو الاقتصادي أو الثقافي الذي توجد فيه هذه

الإجراءات . وتتمثل هذه الإجراءات في توفر قوانين تنتج التعدد السياسي والفكري، وتوفر انتخابات حرة ودورية ومحددة المواعيد، وتوفر مشاركة للناس بلا قيود على هذه المشاركة، وتوفر تداول للسلطة حسب الاختيار الشعبي وفق ما تنتهي إليه نتائج الانتخابات . ويرى هذا الاتجاه أنه ما إن تتوفر هذه الإجراءات يكون هناك نظام ديمقراطي .

أما الاتجاه الثقافي فيرى أن هذه الإجراءات ليست كافية لإقامة نظام ديمقراطي لأنها لا تضمن استمرار الديمقراطية بدون وجود ثقافة ديمقراطية في المجتمع. والحقيقة أن الثقافة الديمقراطية موضوع متشعب، لكن المقصود به بشكل عام هو القيم الأساسية التي تكفل وجود تفاعل ديمقراطي، مثل قيم التسامح والاعتراف بوجود الآخر والحوار والمساومة السياسية . ويرى هذا الاتجاه أنه ما لم يتوفر الحد الأدنى من هذه القيم لا يمكن إقامة نظام ديمقراطي، وإن وجدت الإجراءات فلا يوجد ضمان لاستمرارها في ظل غياب الثقافة الديمقراطية .

والحقيقة أن الاتجاه الإجرائي لا يغفل الثقافة الديمقراطية بشكل كامل، ولكنه يكتفي بالقول بضرورة وجود اقتناع عام بين النخب السياسية، وأن هذا الاقتناع يمكنه أن يوفر نوعا من الوفاق العام بين أوساط النخب السياسية يتيح بدء نظام ديمقراطي، وأن الممارسة الديمقراطية هي التي تخلق الثقافة الديمقراطية لدى المجتمع .

وعلى هذا يكون الاتجاه الثقافي أوسع بطبيعة الحال من الاتجاه الإجرائي؛ لأنه يقبل بما يطرحه الاتجاه الإجرائي، لكنه يرى أنه غير كاف. وذلك على أساس أنه من الطبيعي أنه إذا انتشرت ثقافة ديمقراطية في المجتمع سوف يسهل ترتيب الإجراءات الديمقراطية، لكن إذا لم تتوفر الثقافة الديمقراطية فإنه قد تكون هناك مشكلة فيما يتعلق بالترتيبات الديمقراطية الإجرائية على مستوى الممارسة. ولذلك فإن السؤال الذي يواجهنا هنا هو: إذا كنا في مجتمع لا يتوفر فيه القدر الكافي من الثقافة الديمقراطية فهل يمكن بناء نظام ديمقراطي؟ وهذا السؤال في الحقيقة تتعدد إجاباته، وأنا شخصيا كان لديّ إجابة في وقت سابق، لكني غيرتها الآن، حيث كنت في وقت سابق أعتقد في أن عدم وجود ثقافة ديمقراطية لا يمنع التقدم نحو نظام ديمقراطي، وأنه في الإمكان بناء نظام ديمقراطي ينتج من خلال الممارسة في إطاره ثقافة ديمقراطية بشكل تدريجي، وأذكر أنه قد أثير جدل حول هذا الموضوع وكنت طرفا فيه، عندما أصدر د. غسان سلامة وزير الثقافة اللبناني الحالي كتابه الهام "لا ديمقراطية بدون ديمقراطيين"، حيث كان يعبر في جوهره عن الاتجاه العام للمنحى الثقافي فيما يتعلق بالنظام الديمقراطي، فقد كان مؤدى

طرحه أنه في ظل غياب ثقافة ديمقراطية لا يوجد مواطنون ديمقراطيون وبالتالي يصعب بناء نظام ديمقراطي. وقد كانت وجهة نظري وقتها -أي منذ حوالي عشر سنوات- أن النظام الديمقراطي يمكن أن يصنع ديمقراطيين، وقد كان موقفي النقدي من الرؤية الثقافية فيما يتعلق ببناء نظام ديمقراطي، مبنيا على اعتقاد بأنها رؤية تحول دون التقدم في اتجاه نظام ديمقراطي وأنه علينا أن ننتظر حتى تتوفر ثقافة ديمقراطية في المجتمع وقد يطول هذا الانتظار، في حين أنه يمكن أن نجرب بناء نظام ديمقراطي في غياب ثقافة ديمقراطية ربما تنتج الممارسة الديمقراطية ثقافة ديمقراطية بمرور الوقت . وقد عبرت عن وجهة النظر هذه في دراسة ضمن كتاب صدر عن مركز القاهر لدراسات حقوق الإنسان، هو كتاب " التحول الديمقراطي المتعثر في مصر وتونس " . وقد طرحت في هذه الدراسة فكرة أنه رغم تعثر التحول الديمقراطي في مصر وتونس فإنه إذا أمكن للنخب السياسية في البلدين أو في أي بلد آخر أن تتوافق على الإجراءات الديمقراطية يمكن أن نمضي قدما في هذا الاتجاه، وأرجعت تعثر التجربتين إلى عدم التزام النخب السياسية بالديمقراطية وليس إلى غياب الثقافة الديمقراطية . لكن بعد فترة من الزمن راجعت وجهة النظر هذه، وأصبحت أتصور أنه قد يكون من الصعب بناء نظام ديمقراطي حقيقي بدون توفر حد أدنى من الثقافة الديمقراطية في المجتمع. وأعتقد أن في تاريخنا ما يجعلنا أكثر حذرا من التفاؤل بإمكانية قيام نظام ديمقراطي بدون ثقافة ديمقراطية؛ لأنه تكرر كثيرا أن يبدأ اتجاه -وإن كان محدودا- نحو الديمقراطية والتعددية، لكن بمجرد أن تأتي معركة كبيرة مع الخارج نضحي بالمسألة الديمقراطية تماما ونضعها بجوار الحائط، بل ويراها بعضنا في هذا السياق نوعا من السذاجة السياسية التي تعطلنا عن خوض المعارك الكبرى ضد الاستعمار العالمي . ومع تكرار هذه التجربة أعتقد أننا نواجه مشكلة حقيقة في التطور نحو نظام ديمقراطي وأن المشكلة ليست متعلقة بالنخب الحاكمة في بلادنا العربية والإسلامية فحسب، وإنما متعلقة بالأساس بغياب الثقافة الديمقراطية في المجتمع بشكل عام بما في ذلك قوى المعارضة، عندما تصبح مستعدة تماما لذبح المسألة الديمقراطية عند خوض أي معركة كبيرة مع الخارج . ولهذا أرى أن حصر مشكلة التطور الديمقراطي في أن القول بأن هناك نظما حاكمة تعرقل هذا التطور هو في الحقيقة اجتزاء شديد للمشكلة وتحميلها على طرف واحد في حين أن هناك أطرافا أخرى تتحمل نفس المسئولية وربما القدر الأكبر من المسئولية .

إذن تجربتنا التاريخية المتكررة، والتي نعيد إنتاجها بلا أي تغيير، تدل على صعوبة

التطور في اتجاه نظام ديمقراطي بدون توفر ثقافة ديمقراطية، وأن الثقافة الديمقراطية هي أهم مواصفات النظام الديمقراطي على الإطلاق بحيث يؤدي غيابها إلى الحيلولة دون قيام هذا النظام وتبديد أي آمال في الوصول لنظام ديمقراطي . وبالتالي يصبح الحديث عن إمكانية بناء نظام ديمقراطي من خلال الممارسة يصبح افتراضا ضعيفا في ضوء تجاربنا التاريخية .

ونظرا للارتباط الوثيق بين حقوق الإنسان والنظام الديمقراطي فمن الطبيعي أن نقول إن الصعوبات التي تواجه قيام نظام ديمقراطي تجعل احترام الحقوق الأساسية للإنسان مسألة بعيدة المنال مثلها في ذلك مثل النظام الديمقراطي تماما، لكن فيما يخص العلاقة بينهما فيمكن القول أن توفر النظام الديمقراطي يكفل هذه الحقوق السياسية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية، وربما سيقول الأستاذ عبد الغفار شكر إن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية لا تتوفر بشكل تلقائي في النظام الديمقراطي. والحقيقة أن النظام الديمقراطي لا تتوفر فيه أي حقوق بشكل تلقائي. فهذا نتاج نضال شعوب تدفع ثمنا غاليا للوصول لهذه الحقوق بمختلف أنواعها، بمعنى أنه ليس صحيحا أن الحقوق السياسية ليست معطاة جاهزة وأن الحقوق الاجتماعية والاقتصادية هي التي لا تتوفر، لأن من يناضل من أجل الحقوق السياسية يستطيع أن يناضل من أجل الحقوق الاقتصادية والاجتماعية، ولذلك نجد أن حالة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية بشكل عام في النظم الديمقراطية الموجودة في العالم أفضل من حالتها في النظم غير الديمقراطية. طبعا يسهل القول أنها ما زالت حقوقا منقوصة في كثير من النظم الديمقراطية، وهذا صحيح لأنها مسألة تتطور بتطور النظام الاقتصادي أيضا، لكن النظام الديمقراطي الذي يرتبط ارتباطا وثيقا بالاقتصاد الحر يكفل الحقوق الاقتصادية والاجتماعية لأنه يتيح للناس الحرية التي تمكنهم من النضال من أجل حقوقهم الاقتصادية والاجتماعية، ونذكر على سبيل المثال نقابات العمال التي يتوفر لها حرية التنظيم وحرية الإضراب وحرية التظاهر، إلخ، فهذه النقابات تستطيع أن تنتزع حقوقا أكثر بكثير مما يمكن أن يعطيه نظام غير ديمقراطي منة منه إلى الطبقة العاملة في أحد المجتمعات . بالإضافة إلى أن الحقوق التي يعطيها أي نظام غير ديمقراطي لأي فئة من فئات المجتمع لا يوجد ما يضمن استمرارها لأن تغير الأوضاع الاقتصادية يمكن أن يؤدي إلى سلب هذه الحقوق، وقد حدث هذا في كثير من المجتمعات، في حين أن الحقوق التي ينتزعها الناس من خلال نضالهم الديمقراطي يصعب سلبها مهما تغير النظام الاقتصادي. فالنظام الديمقراطي يوفر قدرا

معقولا من التوازن بين فئات المجتمع وينظم العلاقة بين هذه الفئات، بما في ذلك الصراع بينها بشكل يتيح نوعا من التضاغط المتبادل الذي يؤدي إلى أفضل وضع ممكن فيما يتعلق بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية، كما يؤدي إلى أنه كلما تحسنت الأوضاع الاقتصادية، استطاعت الفئات الأقل انتزاع المزيد من الحقوق الاقتصادية لأن هذا النظام يوفر الآليات اللازمة الضرورية لذلك .

مداخلة عبد الغفار شكر:

نائب مدير مركز البحوث العربية والأفريقية

في الحقيقة أنه رغم انطلاق د. وحيد عبد المجيد من منطلق ليبرالي، وانطلاقي من منطلق اشتراكي إلا أن تجربة مختلف التيارات السياسية في تاريخنا المعاصر قد علمتنا جميعا أن المخرج للمجتمع المصري من أزمته الراهنة هو بالأساس انتهاج الديمقراطية .

والديمقراطية التي نتحدث عنها هي طبعا الديمقراطية السياسية، ومتفق على أنها في الجوهر هي حق الشعوب في اختيار حكامهم وتغييرهم دوريا، ومن هذا المنطلق هناك حاجة لإبراز ثلاث ظواهر أساسية : الأولى أن الديمقراطية بهذا المعنى هي عملية تاريخية متدرجة تستغرق وقتا طويلا نسبيا، وأن ما يحكم نجاح هذه العملية هو الصراع الذي يدور في المجتمع بين قوى بينها تعارض في المصالح، فهناك قوى مصالحها مع الديمقراطية وقوى أخرى مصالحها ضد الديمقراطية . ومن هنا يمكن القول أن ما تحدث عنه د. عبد المجيد وما سأتحدث عنه أنا أيضا كنقطة انطلاق هو الديمقراطية البرجوازية؛ أي الديمقراطية كما تحققت، فقد فشلت الديمقراطية الاشتراكية بالمعنى الذي طرحت به في التجربة السوفيتية، وكذلك فشلت ديمقراطية الشعب العامل بالمعنى الذي طرحت به في مصر . ولم ينجح في تحقيق قدر من التعددية السياسية وقدر من تداول السلطة وقدر كبير من الحريات سوى الديمقراطية البرجوازية، لكنها من منطلق أنها عملية تاريخية متدرجة، لم تكن نتيجة تلقائية لاقتصاد السوق أو لتبلور علاقات الإنتاج الرأسمالية،وإنما كانت نتيجة للصراع الذي جرى في المجتمع الرأسمالي بين الطبقات المالكة لوسائل الإنتاج والطبقات العاملة والمثقفين . وهذه نقطة هامة نستخلص منها أنه عندما يصل الانقسام الطبقي إلى درجة كبيرة في المجتمع متعدد الطبقات ينشأ الظرف المواتي للانتقال إلى الديمقراطية، على العكس من المجتمع الذي لا يتبلور فيه الوضع الطبقي بوضوح .

أما النقطة الثانية فهي أن هذا الانقسام الطبقي كان يصاحبه تاريخيا نمو في قدرة

الاقتصاد، وبالتالي قدرة على إشباع الحاجات الأساسية للناس، ومن هنا تتوفر إمكانية للمواطن مهما كان وضعه الاقتصادي والاجتماعي للاهتمام بالقضايا العامة .

هاتان المسألتان متعلقتان بالظاهرة الأولى التي نرصدها للديمقراطية من حيث هي عملية تاريخية متدرجة تستغرق وقتا طويلا نسبيا حسب علاقات القوى بين قوى الديمقراطية وقوى الاستبداد .

أما الظاهرة الثانية فهي أن الديمقراطية نظام حياة، فلا خلاف على أن الديمقراطية هي حق الشعوب في اختيار حكامها بالمواصفات التي تحدث عنها د. وحيد، لكن السياسة هي الجزء الأعلى من البناء في المجتمع، وبالتالي أعتقد أن أصحاب الاتجاه الثقافي على حق، لأن الديمقراطية ليست مجرد مواصفات أو إجراءات تتحقق على المستوى السياسي،إذ يجب أن يساندها تطور في المجتمع نفسه، يؤهل القوى السياسية الساعية لتحقيق الديمقراطية في مصر والوطن العربي للتعامل مع الديمقراطية باعتبارها نظاما للحياة يتضمن قيما ومؤسسات وآليات.

مع الوضع في الاعتبار ضرورة أن يشمل هذا النظام المجتمع كله. حيث توجه القيم سلوك الناس في علاقتهم بالدولة وفي علاقتهم بالآخرين،ومن هذه القيم الاعتراف بالآخر والتسامح والوصول لحلول وسط، والحوار، والمساواة . إذا لم تكن هذه القيم سائدة في المجتمع ابتداء من الأسرة والمدرسة ومكان العمل والمنظمة الاجتماعية، والمنظمات النقابية والثقافية فلن تكون متوفرة في الأحزاب السياسية . وليس أدل على ذلك في مصر من وجود أحزاب سياسية لديها فكر سياسي راق، لكنها ليست كيانات ديمقراطية، لغياب أو ضعف هذه القيم الموجهة لسلوك المواطن نحو الديمقراطية .

بالإضافة إلى القيم، هناك المؤسسات (البرلمان – الأحزاب – الصحافة – المجالس الشعبية المنتخبة – النقابة – النادي)،فهذه المؤسسات غير حكومية،شعبية، تنشأ بإرادة الناس لأغراض مختلفة . وبالتالي بدونها وبدون حريتها، وبدون تخلصها من الوصاية الإدارية لا يمكن أن تلعب دورا في هذا التطور الديمقراطي .

وأخيرا تبقى الآليات، وهي العنصر الثالث في منظومة الديمقراطية بوصفها نظاما للحياة، وتتمثل في الانتخابات والتصويت والمناقشة إلى آخر هذه المسائل .

أما الظاهرة الثالثة فهي أنه بناء على ما سبق يمكن القول أن في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة تبلورت الديمقراطية السياسية كصيغة لإدارة الحوار السلمي في مجتمع طبقي من خلال قواعد متفق عليها بين كل الأطراف أساسها تداول السلطة عن طريق انتخابات

دورية حرة ونزيهة، ولكي تتحقق هذه الصيغة كانت الشروط التي تحدث عنها د. وحيد وهي توافر الحريات المدنية والسياسية، والاعتراف الحقيقي بالتعددية السياسية،وسيادة مبدأ القانون ليكون حاكما للحاكمين والمحكومين، ودولة مؤسسات تحل محل السلطة المطلقة للأفراد، ونظام انتخابي سليم يتم على أساسه تداول السلطة بشكل سلمي .

وأعتبر أن هذه الديمقراطية البرجوازية هي أساس لابد منه لتحقيق الديمقراطية في بلادنا، لكنه أساس غير كاف، بمعنى أن تجاهلها يؤدي إلى استمرار الاستبداد،لذا فمن المهم الانطلاق من هذه الشروط الأساسية للديمقراطية، وأن ندرك أنه بدون توفرها لن تكون هناك ديمقراطية،لكن من المهم أيضا أن ندرك أن هذه الديمقراطية البرجوازية هي ديمقراطية تمثيلية، لم ترتبط بشكل مطرد بتوسع نطاق المشاركة السياسية، إذ نرى اليوم في الدول الرأسمالية المتقدمة أن هناك تداولا للسلطة، لكنه تداول بين النخب،كما أنه تداول غير مصحوب باتساع نطاق المشاركة الشعبية حيث تضعف عضوية الأحزاب السياسية في دول أوربا،كما أن المشاركين في التصويت في الانتخابات في انخفاض متزايد، بالإضافة إلى ضعف عضوية المنظمات الجماهيرية التقليدية والنقابات، ومن هنا أعتقد أنه في بنائنا نحن للديمقراطية في بلادنا يجب أن نسعى إلى أن يضاف إلى هذه الشروط الأساسية شرط آخر، وهو الأخذ المتزايد بصور من المشاركة الشعبية المباشرة بحيث يصبح للمواطن دور بشكل مستمر في القرار، على الأقل في مؤسسات الخدمات والإنتاج، ويمكن أن يتحقق ذلك من خلال تمثيل المستفيدين من الخدمات في مجالس إدارات وحدات الخدمات (المدرسة – المستشفي- المرافق العامة- الصناعات ووحدات الإنتاج)، أما الشرط الثاني الذي يجب إضافته فهو ضرورة الاهتمام بقضية التنمية في بلادنا كشرط لتحقيق التطور الديمقراطي، إذ نلاحظ أن النضال الديمقراطي في مصر في السبعينيات كان على أشده؛ لأنه كان هناك اتجاه أكثر للانقسام الطبقي في المجتمع المصري؛ إذ كان يشهد في الستينيات عملية تنمية صناعية وزراعية أدت إلى نمو الطبقة العاملة الصناعية الحديثة، ولعل أوضح مثال لذلك هو منطقة حلوان، وبالتالي نلاحظ أنه طوال السبعينيات عندما بدأ الأخذ بسياسة التحول إلى الاقتصاد المفتوح كان هناك صراع طبقي عال وراق ومتطور، ولكن عندما أثمرت سياسات الانفتاح ثمارها في النصف الثاني من الثمانينيات والتسعينيات بتحجيم قطاع الإنتاج الصناعي والزراعي في المجتمع المصري، وتصفية الطبقة العاملة التي بدأت في التكون، واتساع نطاق الخدمات، بدأ هذا الانقسام الطبقي في المجتمع المصري في الضعف، وبالتالي بدأ الصراع السياسي بين قوى

اجتماعية متبلورة في الضعف. لذلك أعتقد أن المدافعين عن الديمقراطية في مصر يجب أن يهتموا بقضية التنمية، فهناك بعد اقتصادي اجتماعي للديمقراطية السياسية في بلادنا، وعلى هذا ينبغي أن ندرك في سعينا نحو تحقيق الديمقراطية السياسية أنه ما لم يتطور هذا المجتمع وينضج وتتضح أبعاد الانقسام العميق بين طبقاته فسيظل الصراع حول الديمقراطية فاقدا لفاعليته الكافية، ما دامت لا توجد قوى اجتماعية وطبقية متبلورة ولها مصالح متمايزة، فعلى أساس هذه المصالح المتمايزة تساند إحدى القوى الاجتماعية من يسعون لبلورة نظام ديمقراطي، وعلى أساسها أيضا تسعى قوى اجتماعية أخرى لمساندة استمرار الاستبداد ما دامت في ظله تحقق مصالحها.

وتأكيدا على ضرورة شرط التنمية من أجل الديمقراطية، نعتقد أنه قد ثبت خطأ من دعوا إلى فكرة أن ترك الناس في حالة من المعاناة والفقر يزيدهم وعيا ؛ لأن العاطلين والفقراء والمهمّشين في هذا المجتمع هم على هامش الحياة السياسية، وليس هناك نمو تلقائي لوعيهم بحكم فقرهم، بالعكس أعتقد أنهم يمثلون خطرا على التطور الديمقراطي،فعندما تحتدم الأزمة فسوف يخرجون لحرق المدن ولن يشاركوا في نضال جماعي منسق، ومن هنا، فإن تحقيق خطوات فعالة نحو التطور الديمقراطي السياسي يتطلب من الديمقراطيين أمرين :الأول الاهتمام بقضية التنمية، والثاني عدالة التوزيع لثمار هذه التنمية .

ولا أعتقد أن ذلك يمكن أن يتحقق إلا بإقامة حكم شعبي محلي حقيقي في مصر من خلال مجالس شعبية منتخبة لها حق مراقبة ومحاسبة السلطة المحلية في القرية والمدينة والمحافظة، هذا بالإضافة إلى ضرورة وجود مجتمع مدني قوي مستقل عن وصاية الدولة (نقابات عمالية - تعاونيات -اتحادات طلابية - مراكز حقوق إنسان - منظمات تنموية ..إلخ)، فبدون توفر هذه البنية التحتية للديمقراطية في المجتمع وبقوة، لا يمكن أن نأمل في تحقيق الديمقراطية السياسية .

إذن نحن بصدد مهمة مزدوجة في نفس الوقت حيث النضال من أجل تحقيق مكاسب في التطور الديمقراطي السياسي، يصاحبه نضال من أجل تكوين وتقوية المجتمع المدني، والحقيقة أنهما في علاقة تأثير متبادل، كلما قوي أحدهما قوي الآخر. وبهذا أكون قد وصلت لعلاقة مواصفات الديمقراطية بحقوق الإنسان. إذ يكاد يكون حديثي وحديث د. وحيد عبد المجيد ترجمة للإعلان العالمي لحقوق الإنسان؛ إذ نجد أن المادة ٢١في الإعلان تنص على حق الشعب في اختيار حكامه وتغييرهم، فمشاركة المواطن أساس الحكم، ولكل

مواطن الحق في الانتخاب والترشح للمناصب المختلفة، كما أنه ينص على ضرورة توفر شروط في السلطة القضائية لكي تكون حامية للمواطن في علاقته بالدولة، كما أنه ينص على الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والسياسية .

مناقشات الجلسة:

مجدي النعيم

أتاح لنا المتحدثان عددا من رؤوس الموضوعات التي أعتقد أنها سوف تثير نقاشا ثريا، وعلى الرغم من اختلاف المنطلق الفكري لكل منهما فهناك أرضية مشتركة تتمثل في الاتفاق على أهمية الديمقراطية والنظر إليها بوصفها وسيلة فعالة لتأمين الحقوق الأساسية، وذلك رغم إضافات الأستاذ عبد الغفار لعدد من الشروط لتحسين أداء النظام الديمقراطي .

محمد حافظ دياب:

أستاذ علم الاجتماع الثقافي

أسائل د. وحيد عبد المجيد: هل صحيح أن مقاربة الديمقراطية لابد أن تمر عبر المنظورين الثقافي والإجرائي واللذين اعتبرتهما منظورين أساسيين في مقاربة الديمقراطية ؟

أقول هذا لأن المقاربة الإجرائية تحيل الديمقراطية إلى الدولة، وهذا يخالف الديمقراطية، فيما تحيل المقاربة الثقافية، برغم أهميتها، الديمقراطية إلى المؤسسات التكوينية والتربوية والتعليمية وهي ولابد ولاشك جزء من تكوين اقتصادي اجتماعي يرتبط بمجتمع معين . إن الديمقراطية لم تأت إلينا في الوطن العربي كمطلب اجتماعي، وإنما أتت كمطلب إمبريالي، هذه مسألة لابد أن نعيها إلى حد كبير، ثم إنها في صورتها الأمريكية الأخيرة مرتبطة بحقوق الإنسان، لكنني أتوقف عند حقوق الإنسان وعند السيدة الولايات المتحدة الأمريكية، إذا كان الأمر كذلك، فهل يمكن أن تفسر لي القانون الذي أصدره الكونجرس الأمريكي منذ سنوات ثلاث، وهو القانون المقصود به تحديدا البروتستانت في روسيا، والتبتيين في الصين، والأقباط في مصر . هل تراها مسألة ديمقراطية أم مسألة مصالح ومطامع؟!

بهي الدين حسن .

مدير مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

لديّ ملاحظتان متعلقتان بالمداخلتين القيمتين، بالنسبة لمداخلة د. وحيد عبد المجيد أظن أن من أكثر الأفكار التي طرحت إثارة للجدل هي مسألة الربط بين التحول الديمقراطي وضرورة تمتع المجتمع بثقافة ديمقراطية، فمن المؤكد أنه يصعب فرض نظام ديمقراطي رغم أنف الناس، لكن الملاحظ أن هذه المقولة تخدّم على التيارات المعادية للديمقراطية والتي تتناقض مع منطلقات د. وحيد عبد المجيد، كما أن الحكومات الاستبدادية في البلدان العربية ودول العالم الثالث يفسرون استبدادهم بمسألة أن الناس يحتاجون إلى رفع الوعي أولا، والحقيقة أن هذه المقولة فيها شئ من المغالطة؛ لأنها لا تفسر لنا كيف أن هذه الشعوب نفسها عرفت في مراحل مختلفة حقب حكم ديمقراطي؟

فمصر على سبيل المثال كانت تتمتع منذ العشرينيات وحتى أوائل الخمسينيات بنظام حكم ديمقراطي نسبي، وحتى بعد ١٩٥٢ حين شكّل ضباط يوليو لجنة لوضع دستور جديد لما بعد الثورة، وتكونت هذه اللجنة من حوالي خمسين مفكرا وسياسيا يمثلون كافة الاتجاهات في الأمة بما فيهم الإخوان المسلمون، وقد قدمت هذه اللجنة دستورا يكاد يكون ترجمة للإعلان العالمي لحقوق الإنسان، وتضمن عددا من الحريات والضمانات يمكن أن يباهي بها أي دستور في دولة ديمقراطية .

كل هذا يجعلني غير واثق تمام الثقة من الفكرة التي طرحها د. وحيد عبد المجيد حول ضرورة نشر الثقافة الديمقراطية لتوفير نظام ديمقراطي .

أما الملاحظة الثانية فتتعلق بمداخلة الأستاذ عبد الغفار شكر في إشارته للترابط اللصيق بين الديمقراطية والرأسمالية، فالديمقراطية إحدى ثمار التطور الرأسمالي في الغرب، لكن علينا أن ندرك أن هناك تحالفات بين الرأسمالية وفئات أخرى، مثل التحالفات بين الرأسمالية والعسكرة، مما يؤثر سلبا على الحريات الديمقراطية وما نشهده في الولايات المتحدة هو مثال على ذلك .

ومن ناحية أخرى علينا أن نضع في اعتبارنا أن هناك أنماطا مختلفة من الديمقراطية الاشتراكية، فالاشتراكية ليست فقط ذاك النظام الاشتراكي الذي وجد في الاتحاد السوفيتي أو في الصين .

جورج إسحاق

كاتب سياسي وخبير تعليمي

في البداية أحيي د.حافظ دياب لأنه ذكر القانون الأمريكي المشبوه الخاص بحرية الأديان الذي يدحض فكرة الديمقراطية في أمريكا من أساسها . أما النقطة الثانية أتمنى ألا نجتزئ فكرة الديمقراطية في "تذكرة الانتخابات" فالديمقراطية أوسع من ذلك بكثير. وهذا ما يجعلني أعتقد أن الديمقراطية هي تربية، لأن المجتمع الذي يحكمنا هو مجتمع استبدادي من البيت إلى العمل إلى الشارع إلى الأحزاب ...إلخ، وأعتقد أن المجتمع المدني هو المسئول عن القيام بدور التربية على الديمقراطية، وعلى الأجيال الشيوخ أن يتجاوزوا خلافاتهم وصراعاتهم ليقوموا بدور التربية الديمقراطية الحقيقية للأجيال الجديدة في كل سلوكياتهم . فالتربية الديمقراطية هي الأساس .

احمد راسم النفيس

طبيب وكاتب صحفي

اتفق مع د. وحيد عبد المجيد في أن الديمقراطية ليست محض آلية لتداول السلطة، لكن السؤال: من أين عرف د. وحيد أنه لا توجد فعلا ثقافة ديمقراطية في المجتمع ؟! فالنظرة التشاؤمية هي السائدة . مما يجعلنا نتساءل هل فعلا حاولت القوى السياسية المتواجدة على الساحة بشكل جدّي وحقيقي أن تستخرج القوى الحرة داخل المجتمع وأن تسّيسها وتضيف لأفكارها أم اكتفت أن تجلس في مكاتبها أو في مقارها وتنعي كارثة الديمقراطية ؟!

مجدي قرقر

كاتب إسلامي وعضو المكتب السياسي لحزب العمل

كنت أود أن يوضح لنا د. وحيد عبد المجيد كيف يمكن إكساب المجتمع الثقافة الديمقراطية، هل بالندوات أم بالنضال الوطني ؟ فالديمقراطية علاقة تبادلية بين الحاكم والمحكوم سواء كان هذا الحاكم أجنبيا محتلا أو من أبناء الوطن، فالملاحظ في تاريخنا أن الكفاح الوطني تعقبه موجات من الديمقراطية، فعقب الحملة الفرنسية وكفاح الشعب لإخراجها استطاع الشعب أن يفرض محمد علي واليا على مصر رغم أنف الباب العالي . وكذلك بعد قيام ثورة ١٩١٩تحقق الكثير من المكاسب الديمقراطية، وكذلك بعد ثورة ١٩٥٢

فرغم انحراف مسارها إلا أنها كانت مؤهلة لأن تعقبها موجة من الديمقراطية . ولذلك يجب أن يكون هناك نضال لتحقيق هذه المساحة من الديمقراطية .

كمال العبيدي

صحفي تونسي

سؤالي للدكتور وحيد، كيف يمكن نشر ثقافة ديمقراطية في ظل أنظمة غير راغبة في تداول السلطة ؟! ولهذا أؤكد على أن ما يحدث في تونس هو خنق للحريات الأساسية، وهو ما سيؤدي إلى تقوية شوكة المؤمنين بالعنف في المستقبل .

أحمد عرفة

كاتب صحفي

تحدث د. وحيد عن أهمية توطين الديمقراطية في المجتمع، وتحدث كذلك أ.عبد الغفار شكر عن الديمقراطية بوصفها نظاما للحياة،وأتصور أن المشكلة في مصر هي أن نخرج من التصور القديم الذي ورثناه عن الإسلام . فمن يقول إن الإسلام نظام حياة فإنه يطاردنا به في كل مكان فلا يصبح هناك مكان للديمقراطية . فالنص القرآني يقول : "ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه " فالنص حدد أن الإسلام دين وليس نظام حياة . كما أن الرسول مثله مثل غيره من الرسل أتى بدين وليس بنظام حياة لقوله تعالى " ما كنت بدعا من الرسل ". بل إن الرسول صلى الله عليه وسلم قال لمخالفيه " هاتوا برهانكم "، لكن شيوخنا يصرون على أن العقل مثل حمار نركبه حتى إذا ما وصلنا لبوابة الدين علينا أن ننزل من عليه ونربطه بالخارج لندخل ونخضع!!

فلابد إذن من مناقشة كل هذه الأمور لنوفر بيئة للديمقراطية .

سماح قناوي

أمينة مكتبة– مركز القاهرة

أتفق مع أ.جورج حول فكرة التربية الديمقراطية،وسؤالي للأساتذة المتحدثين هو كيف سنمارس الديمقراطية بعد عمر طويل من اللاديمقراطية، وليس هناك أي شئ موجود في الدولة يعلمنا معنى الديمقراطية؟

مجدي النعيم

ننتظر من الدكتور وحيد والأستاذ عبد الغفار شكر تعليقا ختاميا حول الموضوعات التي طرحتها القاعة في مناقشاتها، مثل التربية الديمقراطية، والثقافة السياسية السلطوية السائدة في الوقت الحاضر، وكيف يمكن التمرد عليها وطرح ثقافة سياسية ديمقراطية بديلة في ظل نظم سلطوية؟ وما العلاقة بين صعود موجات الكفاح الوطني والديمقراطية ؟

تعقيب وحيد عبد المجيد

سوف أبدأ بملاحظة الصديق د. حافظ دياب حول أن الديمقراطية أتت إلينا كمطلب إمبريالي، والحقيقة أنني مندهش من ذلك لأني أعرف د. دياب باحثا مدققا، لذلك أدعوه للتدقيق في تاريخ مصر الحديث، إذ سنجد أن الإمبريالية كانت تقوض الديمقراطية وليس العكس، فمصر عرفت أول تجربة ديمقراطية حقيقية في ١٨٦٦ حيث كان مجلس شورى النواب واحداً من أشهر عشرة برلمانات في العالم كله، بينما لم يكن في معظم البلاد الأوربية مثل هذا البرلمان، ولعل المقارنة بين محاضر ذاك المجلس وبين محاضر مجلس الشعب الحالي تدعو للحسرة !! فقد كان مجلس شورى النواب يقدم أرقى مناقشات وينقد الخديوي، ويهاجم الحكومة بشدة ويطالبها بعرض الميزانية. هذه التجربة، منّ قضى عليها هو الاستعمار البريطاني؛ حيث استبدل هذا المجلس بمجلسين شكليين .

لذلك أنا مندهش من رأي د.دياب لأن الإمبريالية التي جاءت إلى مصر مستعمرة إنما جاءت لتخضعها ولا يمكن إخضاع شعب في ظل مناخ ديمقراطي تتنامى فيه مشاركته الشعبية . وليس أدل على أثر الديمقراطية الوطنية الحقيقية في مقاومة الإمبريالية من أنه طوال فترة الكفاح الوطني ضد الاحتلال كان مطلب الدستور ملازما لمطلب الاستقلال، فالحقيقة أن الاستعمار القديم والجديد لم يخضع الشعوب إلا بمنعها من الديمقراطية والمشاركة، وقد تجسد ذلك في العالم العربي في الوطنية الفاشية التي نحت الديمقراطية جانبا لكي تمارس استعمارا داخليا على شعوبها. وما أود التأكيد عليه هو أنه لا ينبغي أن نخلط الأوراق، فالجميع يعلم أن الرطانة الأمريكية عن الديمقراطية وحقوق الإنسان لا علاقة لها بالديمقراطية وحقوق الإنسان، لكن هذا لا يعني أن نسحب هذا على التاريخ لنغيره، فالاستعمار في تاريخنا كان ضد الديمقراطية بصورة واضحة ومباشرة، أما أن يتغير موقف الاستعمار اليوم فهذا لا يغير موقفنا في شئ . فما ينبغي الحفاظ عليه هو مفهوم الديمقراطية الوطنية الذي بدونه لا نستطيع أن نواجه أي قوي خارجية، وقد جربنا عندما كان شعارنا الاستقلال والدستور في ظل الديمقراطية الوطنية نجحنا في مواجهة

الاستعمار، بينما عندما دخلنا في الوطنية الفاشية ورفعنا شعار "لا صوت يعلو فوق صوت المعركة" هزمنا ومازلنا نهزم.

أما ما يخص موضوع الديمقراطية والثقافة، أتفق مع أخي بهي الدين حسن في أن المدخل الثقافي للديمقراطية يمكن أن يستخدم في تأجيل الديمقراطية، ويقال إن المجتمع مازال غير ناضج إلى آخر هذه المقولات، لكن رغم ذلك فهذه مسألة ينبغي أن نتعامل معها بوضوح وصراحة،فأن يكون لدينا واقع نريد أن نغيره فلابد أن نتعامل معه بصراحة حتى لو كان هذا سيستخدم ضد التطور الديمقراطي. أما إذا حاولنا أن نجمّل هذا الواقع فهذا أيضا يضعف فرص التطور الديمقراطي. فلابد من أن يكون لدينا رؤية واضحة عما نريد أن نحققه بغض النظر عن كيف سيستخدم هذا، فليستخدموه كيفما شاءوا !! لأنهم سوف يعوقون التطور الديمقراطي في كل الأحوال.

أما النقطة الأخيرة فهي متعلقة بمسألة أن الإسلام نظام حياة،فأعتقد أنه حتى لو كان الإسلام نظام حياة،فمن المفترض أن هذا لا يعوق التطور الديمقراطي ؛لأن المشكلة الأساسية هي أن المفاهيم السائدة عن الإسلام هي مفاهيم ليست إسلامية في حقيقتها، فلو تأملنا المفهوم الإسلامي الذي يقول" إن الإنسان لا يخضع إلا لله"،فهذا مفهوم ديمقراطي . بل أعظم مفهوم ديمقراطي؛ لأنني إذا طبقته فلن أخضع لأي حاكم أو ملك أو رئيس عمل وسوف أواجه كل الطغيان، ولذلك أقول إنه لا يوجد مسلمون في هذا العصر؛ لأنهم قبلوا أن يخضعوا لغير الله. فالمسلون للأسف الشديد في هذا العصر هم الأكثر خضوعا للطغيان .

تعقيب عبد الغفار شكر

أتصور أن مناقشات القاعة جاءت مكملة للأفكار التي طرحناها بصورة عامة، لكن أرجو أن يكون واضحا في الأذهان نقطة معينة،وهي أن كلامنا عن ضرورة توافر الشرط الثقافي أو من وجهة نظري إحراز نجاح في قضية التنمية أو ضمان حد أدني من العدالة لضمان الحاجات الأساسية للمواطنين ليست لتأجيل النضال من أجل تحقيق الديمقراطية، وإنما دعوة لإدراك أن هذا النضال من أجل الديمقراطية يعوقه عدم توفر القيم الموجهة لسلوك الناس في الإطار الثقافي أو الفقر الشديد الذي يعاني منه الناس. وبالتالي تناضل القوى الديمقراطية ليس فقط من أجل توفر إجراءات معينة لتحقيق الديمقراطية السياسية، وإنما عليها أن تدرك دورها المتعلق بالجانب الاقتصادي والاجتماعي والثقافي .

المحور الثاني

هل هناك مواصفات دينية خاصة للديمقراطية؟
كيف يمكن تطبيق الديمقراطية في مجتمع تدين أغلبيته بالإسلام؟

رئيس الجلسة : أنور مغيث

- مداخلة عبد المنعم أبو الفتوح
- مداخلة عاطف أحمد
- مداخلة محمد حافظ دياب
- مناقشات الجلسة

مداخلة عبد المنعم أبو الفتوح

كاتب إسلامي

الحوار الموضوعي يجب أن يكون حول غياب أو تغييب الديمقراطية

يلتقي كثيرون اليوم على مفهوم للديمقراطية يرتكز على معالم رئيسية تتمثل في:

١- حرية الإنسان في الاعتقاد وإبداء الرأي.

٢- حق الإنسان في تشكيل حزبه أو جماعته التي تلتقي معه في الرأي والفكر.

٣- حق الإنسان في اختيار ممثليه الذين يشكلون الجهة التي تتابع وتحاسب وأيضا تصدر القوانين.

٤- حق الإنسان في اختيار مسئوليه على مختلف المستويات من رئاسة الجمهورية إلى عمدة قريته.

٥- سيادة القانون الذي ينظم ويحفظ الحقوق ويوفر لها الضمانات والسياجات، فلا اعتداء ولا هضم ولا انتقاص.

٦- حق الأمن يتمتع به الإنسان فلا يُعتدى على شخصه أو رأيه أو معتقده أو بيته أو عائلته.

٧- اعتماد الانتخاب النزيه وسيلة لاختيار الممثلين والمسئولين.

٨- الحوار هو الوسيلة الحضارية للإقناع والاقتناع.

٩- الاعتراف بالآخر، وجودا، وحقا، وإبداء رأي، ومشاركة في القرار.

وهذا يعني من جهة أخرى:

١- حرية تشكيل الأحزاب.

٢- وجود التعددية الحزبية التي تطرح الفكر، والبرامج، والسبل والوسائل.

٣- الانتخابات الحرة النزيهة هي وسيلة وصول المواطنين إلى تشكيل مجالسهم النيابية واختيارهم لمسئوليهم.

٤- حق الإنسان في إصدار صحيفته، أو امتلاك أي وسيلة إعلامية للتعبير عن رأيه وفكره، وبالتالي حق كل حزب في إصدار صحفه وامتلاك قنواته القضائية وإذاعته وتلفازه.

٥- تداول السلطة عبر الانتخابات الحرة التي تحدد أي الأحزاب فاز بأغلبية الأصوات، الأمر الذي يعني التأكيد على رفض احتكار السلطة وأيضا احترام رأى الأغلبية والنزول عليه.

٦- التأكيد على احترام الأقلية كجزء من الشعب في إبداء رأيها وطرح رؤيتها، من خلال قنواتها الشرعية.

٧- التأكيد على وظيفة الأجهزة الأمنية الصحيحة في تأكيد الحقوق والأمن والتصدي في التزام بالقانون، للعدوان على الحريات أو الحرمات وتأكيدها على سيادة القانون، وعدم استخدامها سبيلا لاغتصاب السلطة أو الانتقاص من حق المواطنين أو إرهابهم، أو دعم السلاطين.

إذاً فإن أهم ملامح الديمقراطية في مفهومها الشائع اليوم تتمثل في:

١- التعددية الحزبية الصحيحة.

٢- تداول السلطة.

٣- حق الإنسان في الأمن والحرية.

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن، بل ومنذ سنوات وسنوات هي، هل هذه المعالم التي صارت تحدد مفهوم الديمقراطية لها ثمة وجود على أرض واقعنا اليوم؟

والواقع ومعه الحقائق الواضحة وضوح الشمس على أغلب الساحة يؤكد أن:

- إن حق الإنسان في الحرية والأمن قد صودر.

- وأن حقه في الاختيار وإبداء الرأي والنقد قد صودر.

- وأن الأمور والأوضاع والأحوال على كافة الساحات وعلى كافة المستويات قد تم إخضاعها لحكم وسلطة الفرد وقراره.

- وأن كافة الأجهزة والمؤسسات قد تم تسخيرها لتنفيذ قرار الفرد أو الترويج لقرار الفرد.

- وأنه من ثم لا وجود للتعددية الحزبية، ولا لتداول السلطة.

- أنه لا مجال ولا مكان للحوار وسيلة لطرح الآراء، وسبيلا للإقناع والاقتناع.
- وأنه قد تم مصادرة وجود الآخر تماما.
- وأن ما على الساحة من شبه أحزاب أو صحف، كما أن ما يجري عليها من انتخابات، إنما هو من قبيل الديكورات للتجميل أو محاولات للموارة والمداراة.

وإن كان ثمة حقيقة أخرى جديرة بالتسجيل، وهي تتعلق بمدى الالتزام في تطبيق الديمقراطية بهذا المفهوم عند الدول التي يشار إليها بالدول الديمقراطية.

إذ لا شك أن هناك من المثالب الكثير، يتجسد في استخدام المال أو الجاه، بل والعديد من الوسائل والسبل الملتوية في الوصول إلى السلطة أو ما يترتب عليه مصادرة حق قطاع أو شريحة عريضة من الشعب أو في مواراة فساد، أو لجمع المزيد من الثروات، أو لتأكيد عنصرية أو لتزييف انتخابات أو لسحق أقلية، وما يجري الآن في أمريكا و الغرب على كافة مستوياته وفي شتى أشكاله، يناقض ويتنافى مع الديمقراطية بمفهومها الشائع بين الكثيرين من التواقين إليها الحالمين بها.

النقطة الأخرى التي هي مثار البحث والتساؤل، تدور بصراحة حول مدى ما يتمتع به الإنسان في ظل حكم يلتزم الإسلام نظاما من حقوق في مجال الحرية والأمن، ومجال الاختيار والانتخاب ومجال الحوار والنقد وإبداء الرأي، ومدى توفر الضمانات الكفيلة بتأكيد حقه في المشاركة وإصدار صحيفة وتشكيل أو الانضمام لحزبه، ومدى الفرص المتاحة لوصوله إلى السلطة أو الحكم لتطبيق وتنفيذ برنامجه عبر انتخابات حرة نزيهة، ونقول:

إن الإسلام بداية أكد على حرية الاعتقاد: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونوا مُؤْمِنِينَ﴾ ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِي دِينِ﴾، ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾

أيضا أكد الإسلام على الحرية والأمن حقا فطريا لكل إنسان في المجتمع المسلم: وقصة ابن عمرو بن العاص مع المصري الذي اشتكى لعمر بن الخطاب وضعت أمامنا القاعدة الذهبية التي التزمها المسلمون من خلال فهمهم للإسلام إزاء حرية الإنسان كحق فطري فطره الله عليه لا يجوز مصادرته أو الانتقاص منه أو العبث به، وحقه في الأمن والعزة والكرامة: فقد قال عمر لعمرو: "متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا"

وإفراد الله سبحانه بالعبادة والتوحيد يعني في حد ذاته تحرير الإنسان من سطوة أو سلطة الإنسان، فلا يخشى إلا الله، كما أنه يخشى الله في الناس ومن ثم يتكون الوازع الداخلي الذي يكون له تأثيره في حفظ واحترام محارم وحقوق الناس وحرياتهم، فهو

يدرك أن العدوان عليها عدوان على حق، شرعه الله لعباده وفطر الناس عليه، ومن ثم ففيه إغضاب له، وعقوبة لا شك واقعة وآتية، وموقف عمر الخليفة الحاكم من عمرو الوالي يؤكد في الوقت نفسه على المساواة بين الناس، وأيضا على سيادة القانون، الذي يلزم الحاكم بالإنصاف للمظلوم من الظالم مهما كان مركزه أو مكانته، وهو موقف يذكرنا بموقف لعلي بن أبي طالب وهو الخليفة الحاكم يوم أن اختصمه أحد الرعية من غير المسلمين عند القاضي، فأكنى القاضي عليا بأبي الحسن، فاعترض على رضي الله عنه؛ لأن القاضي فرّق بين الخصمين معتبرا أن ذلك فيه تكريم للخليفة على حساب حق الآخر، كما أن عليا رضي الله عنه أكد على دعم وتأكيد سيادة ونزاهة القضاء واحترام مكانته وأحكامه.

كما أن حرمات ومحارم الناس في مجتمع يلتزم النظام الإسلامي محفوظة ومصانة؛ فقد تسور بن الخطاب رضي الله عنه بيتا على أناس يأتون ما يخالف شرع الله فأنكروا عليه؛ ذلك لأنه لم يدخل البيت من بابه وبعد استئذان، فأقر عمر قولهم.

وحرية وحق إبداء الرأي والمحاسبة مكفولة، بل ومطلوبة، وقولة الحاكم المسلم في الناس منذ قرون ما زالت تدوي: "لا خير فيكم إن لم تقولوها، ولا خير فينا إن لم نسمعها" ونسمعها هنا تعني الاستماع والنزول على الحق والالتزام به.

وحق الإنسان في اختيار الحاكم وأهل الحل والعقد واجب يجب النهوض به، كما أنه حق مشروع لا افتئات عليه. وما جرى في اختيار الخلفاء الراشدين من مشاركة وبيعة، وما سجله التاريخ في مواقف وصلت إلى حد قول أحد من الرعية لحاكم مسلم: "لو رأينا فيك اعوجاجا لقومناك بحد السيف" هي في حد ذاتها تجسيد لمدى حجم ووزن الدور الذي نهض ويجب أن ينهض به الإنسان في ظل حكم يلتزم شرع الله عز وجل على ساحة إبداء الرأي، وتقويم الاعوجاج، والنصح للحاكم، بل والسعي لخلعه وعزله إذا اعوج "وهو في الوقت نفسه يلقي الضوء على مدى الحرية والأمن المتوفرين له ليجهر برأيه. وينهض بواجبه، ويحضرني في هذا الموقف حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: "سيد الشهداء حمزة ورجل قام في وجه حاكم ظالم وقال له يا ظالم، فقتله".

ولعله من الأهمية بمكان أن أقول في هذا المجال إن الحرية والأمن في ظل الإسلام ليسا وقفا على الإنسان المسلم، بل هما حق لكل إنسان في هذا المجتمع، فالحرية في الاعتقاد، وحرية أماكن الاعتقاد أو العبادة، كلاهما حق مصان، فلا إكراه ولا اعتداء، صدق الله العظيم إذ يقول ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ ورضي الله عن عمر يوم أن قال للمصري خذ

السوط واجلد بن الأكرمين، ويوم أن رفض الصلاة في كنيسة في بيت المقدس حتى لا يزعم إنسان فيما بعد أن هذا إثبات أو تأكيد لحق، ويوم أن التقي بيهودي محتاج، فأمر بصرف ما يسد ويكفل حاجته من بيت المال.

ومن خلال هذا المفهوم الواضح للإسلام أعلن الإخوان منذ قيام جماعتهم:

إن النظام البرلماني الذي يعتمد الانتخاب الحر النزيه لرئيس الدولة وقيام مجلس نيابي له سلطة المحاسبة والمراجعة هو أقرب النظم لأسلوب الإسلام في الحكم، ومن هذا المنطلق شارك الإمام حسن البنا في الانتخابات مرشحا، وشارك الإخوان فيها مرشحين وناخبين.

وأعلن الإخوان أنهم مع التعددية الحزبية.

وأنهم مع تداول السلطة.

وأنهم مع حق الإنسان الفطري في الحرية والأمن والاختيار.

وحق المرأة في المشاركة.

وقد صحب التطبيق والتنفيذ .. القول والإعلان.

كما أكد الإخوان على انتهاج كل السبل المشروعة، لإعلان الرأي، كما أكدوا على الحوار سبيلا لإبلاغ الرأي أو الوصول إلى الصواب.

وأكدوا في التزام على حق الآخر، ودور الآخر، تأكيدهم على إبلاغ دعوتهم بالحكمة والموعظة الحسنة، وإن كانوا رغم ذلك تعرضوا ويتعرضون للتضييق والحصار، وحملات التشويه والاتهامات، كما تتعرض بيوتهم للاقتحام والترويع، ويتعرضون للاعتقال والمحاكمات العسكرية. ومصادرة الحق في إبداء الرأي أو ممارسة واجب الدعوة إلى الله وهو واجب كل إنسان في المجتمع، أو تقديم النصح، أو الترشيح في الانتخابات. وإن كان هذا لم يغير لهم فكرا أو نهجا أو أسلوبا.

ويدعو للعجب والدهشة أن يقال إن الإخوان لا يؤمنون بالانتخاب الحر وسيلة لاختيار قياداتهم، رغم أن الداني والقاصي يعلم أنه إذا كان هناك ثمة لقاء لممارسة حق الاختيار، فإن الحجر مفروض على الحركة والتحرك، وقائمة الاتهامات جاهزة ومعدة سلفا، بخرق القانون، وتعطيل الدستور والمؤسسات وحيازة الأوراق والمنشورات، كما أن المحاكم العسكرية والاستثنائية جاهزة للانعقاد وإصدار الأحكام.

ولا نحسب أن هناك من ينكر حقيقة موقف الإخوان إزاء حق كل مواطن في الأمن والحرية والانتخاب والترشيح والتعددية وتداول السلطة إلا صاحب غرض أو ساع لتشويه

الحقيقة، أو جاهل بالحقيقة أو خائف من الإسلام ونظامه.

وفي هذه المناسبة أعرّج على موقف الإخوان من الحكم، حيث يحلو لبعض الجهات أن تزعم أن الإخوان يسعون للسيطرة أو الاستيلاء على الحكم فأقول:

١- إن من حق كافة الأحزاب والقوى الشعبية في مصر أن تمارس حقها في العمل السياسي والاجتماعي والاقتصادي في التزام للقانون وفي ظل حكم ديمقراطي يحترم التعددية وتداول السلطة.

٢- إن من حق كل حزب أو قوة شعبية أن تسعى للوصول إلى السلطة لتطبيق برنامجها، الذي تراه كفيلا بنهوض مصر وتقدمها ورفاهيتها وتأكيد الحرية والأمن فيها وقيامها بدورها العربي والإسلامي.

٣- إن السعي إلى السلطة لتطبيق برنامجها أمر مشروع ما دام يلتزم القانون والسبل المشروعة. ونحن نرحب بوصول أي حزب أو قوة شعبية للحكم من خلال انتخابات حرة ونزيهة، وتأكيدا لتعددية حزبية ترفع من أمامها القيود لتداول السلطة.

٤- كما أن الفرق كبير بين أن يكون الحكم وسيلة وأن يكون الحكم هو الهدف والغاية، والحكم في نظر ومفهوم الإخوان وسيلة.

إلا أنني أقف أمام تساؤل يطرح نفسه على مدى سنوات طوال، تم فيها تنحية أو تهميش أو إلغاء دور الجميع، وعلا فيها صوت الحاكم الفرد وهو: أيهما أقرب للمنطق والمصلحة العامة، أن ننشغل بمقارنة بين الديمقراطية التي لا وجود لها، والشورى التي تنسج إزاءها الاتهامات وتوجه إليها الطعنات أم ننشغل بالسعي متكاتفين لتأكيد وتفعيل حق المواطن، كل مواطن في الحرية والأمن، مع السعي الجدي لتأكيد التعددية الحزبية الصحيحة، وتأكيد وترسيخ تداول السلطة، مع تأكيد نزاهة وشفافية الانتخابات، ليتأكد من خلالها حق الشعب في ممارسة دوره وحقه في أن يكون الجهة التي لها الحق في إصدار الحكم، بالانحياز لهذا الحزب أو الإعراض عن ذاك الحزب.

إن ساحة الالتقاء حول الحرية كحق مغتصب والأمن كحق مصادر والتعددية وتداول السلطة كحقيقة غيبت أو صودرت، كبيرة وعريضة، وتحتم مصلحة هذا البلد وحاضره ومستقبله أن نوحد الكلمة والصف والعمل من خلالها لتحقيق المصلحة وإصلاح الحاضر وضمان إشراقة المستقبل.

تساؤل آخر يطرح نفسه وهو إذا كنا اليوم في مواجهة هجمة أمريكية تستهدف الحكام والشعوب والخرائط والديار والأرض، ألا يحتم هذا على الجميع أن يتجردوا لدرء الخطر

الداهم، وصد الطوفان القادم، خاصة والكيان الصهيوني يتحرك في بلطجة وصلف، ومن خلال المجازر والأعمال الوحشية، لإنهاء وتصفية القضية وابتلاع القدس وهدم الأقصى، ثم الوصول إلى حدود الوطن القومي من النيل إلى الفرات في التقاء مع السياسة الأمريكية المعادية للعرب والمسلمين، والتي تسعى لإنهاء وجودهم ودورهم الحضاري والريادي.

وهذا يصل بنا إلى تساؤل ثالث إذا كان الحال اليوم على هذه الدرجة من الخطورة، وإذا كان الواقع اليوم مهددا بالتصفية، ألا يستدعي هذا إعادة ترتيب البيت، على المستوى المصري، والمستوى العربي والمستوى الإسلامي.

أحسب أن هذه هي القضايا التي يجب أن تشغل الذهن، وتتوحد الجهود من أجلها وتصبح المصلحة العامة في هذا الظرف الحرج فوق كل المصالح، ويصبح إنكار الذات من أوائل المطلوبات والمسلمات.

والإخوان المسلمون، يلتقون حول هذا مع كافة الاتجاهات، والأحزاب والقوى من أجل المصلحة العامة، ومن أجل الدور المصري والعربي والإسلامي بشكله الصحيح ومفاهيمه الصحيحة، إن نقطة البداية على الطريق وصولا للهدف الصحيح تبدأ من عند الحرية والأمن وممارسة العمل السياسي والاجتماعي والاقتصادي حقا لكل مصري دونما مصادرة أو تهديد، فهل تكون هذه الندوة نقطة انطلاق، نحو ترتيب البيت المصري، بالشكل المأمول والمطلوب؟.

- مداخلة عاطف أحمد:

الإسلام والديمقراطية: تعددية المنظور

سمحت لنفسي بتعديل العنوان الأصلي لمحور هذه الجلسة، والذي كان يدور حول سؤالين:

الأول هو هل هناك مواصفات دينية للديمقراطية؟

والثاني هو كيف يمكن تطبيق الديمقراطية في مجتمع تدين غالبيته بالإسلام؟

ذلك أن السؤال الأول ينطوي على فرضية مسبقة هي أن ثمة ما يمكن تسميته بديمقراطية دينية، ثم التساؤل عن المواصفات التي تتطلبها.

بينما قد يرى البعض، وهو ليس بالقليل، أن الديمقراطية - بصيغتها المعاصرة - هي

منظومة سياسية حداثية ليس باستطاعتنا رصدها على النحو الراهن في أي فكر سابق على الحداثة.

أما السؤال الثاني، فإجابته تتطلب إما إثبات وجود الديمقراطية في الإسلام، وإما الفصل بين الدين والسياسة على النحو الذي نراه في الدولة الحديثة.

والسؤالان معا، يستدعيان إذن تحديد العلاقة بين الإسلام والديمقراطية. الأمر الذي يطرح بدوره سؤالا مركزياً هو: أي إسلام نعني، أو بتعبير أدق، من خلال أي منظور نتعامل مع الإسلام؟

هل من خلال القراءة الملتزمة للنص الديني، أم من خلال الاستدلال المنطقي بدءاً من معتقد معين، أم من خلال التاريخ الواقعي للإسلام، أم من منظور مستمد من أيديولوجية معينة؟

فهناك على الأقل منظورات أربعة يمكن تناول الإسلام من خلالها. والأمر اللافت هنا أن كل من يتبنى أحد تلك المنظورات يعتقد -صادقا مع نفسه- أن ذلك هو الإسلام الحقيقي وأن سواه يجانبه الصواب.

وسوف أحاول إلقاء بعض الضوء على تلك المنظورات وعلى ما قد يترتب عليها من رؤية للديمقراطية.

١- منظور النص الديني:

يتميز النص الديني الإسلامي (القرآن) بخصائص متفردة سواء من حيث الشكل أم من حيث المضمون. فوروده منجماً (متقطعا) على مدى حوالي عشرين عاما، وافتقار ترتيب السور فيه لوحدة الموضوع أو حتى التتابع الزمني، فضلاً عن أسلوبه الذي يتسم بالمجاز (في مواضع كثيرة) من ناحية، وبالتعميم الشديد في المفردات وفي الأحكام، من ناحية أخرى، يجعل البحث فيه يتخذ منحى خاصا ويقبل تعددا في الفهم والتفسير قد لا يتاح لسواه من النصوص.

ونظرا للمركزية المطلقة للنص الديني في الإسلام فإننا نجد أن:

كل من يتصدى لبحث قضية ما في الإسلام، يستند بصورة أو أخرى، على نص ما في القرآن أيا كانت درجة اجتزائه من سياقه أو التعسف في تأويله. وليس هذا هو ما أعنيه هنا بمنظور النص الديني. وإنما أعني تحديدا: ذلك المنظور الذي يستكشف كافة النصوص الواردة في القرآن المتعلقة بموضوع البحث، ثم يلتزم في فهمها ببنيتها اللغوية من

ناحية، وبالسياق اللغوي العام وسياق الوقائع المرتبطة بتلك النصوص من ناحية أخرى، ليخرج في النهاية بتفسير موضوعي قدر الإمكان، لا يتأثر كثيرا، بموقفه أو اتجاهه الفكري المسبق. فعلى سبيل المثال، هناك نصوص تستخدم كثيرا، لتبرير القول باحتواء الإسلام على المنظومة الديمقراطية: وهي نصوص تتعلق عادة بمفهوم الشورى؛ ومفهوم البيعة، ومفهوم الاستخلاف، وقيم الكرامة والعدل. رغم علمهم أن للشورى، حتى في حالة اعتبارها نظاما سياسيا، مواصفات خاصة ليس بمقدورنا -إذا أردنا أن نكون موضوعيين- أن نتجاهلها هي:

أولا: أنها عمل يصدر عن الحاكم أو صانع القرار، وأنها اختيارية في إجرائها استشارية في نتيجتها ﴿وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله﴾.

وثانيا: أنها مقصورة على أهل الحل والعقد أي النخبة الاجتماعية، (واقع تاريخي).

وثالثا: أنها منظومة قبلية سابقة على الإسلام، تعبر عن متطلبات الحياة في جماعات صغيرة، (واقع تاريخي)

ورابعا: أن هناك مفهوماً ورد به نص ديني، قد يجعل المسألة أكثر تعقيدا مما تبدو، هو مفهوم طاعة أولي الأمر ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ (النساء،٥٩)،

فأيا كان تفسير عبارة أولي الأمر فإن مفهوم الطاعة في حد ذاته لا يستقيم مع مبدأ المشاركة في صنع القرار السياسي ومساءلة السلطة ومراقبتها وسحب الثقة منها والذي هو جوهر العملية الديمقراطية.

أما مفهوم البيعة، فهو اتفاق أو عهد يجري بين طرفين ويلتزم كل منهما بالتزام ما تجاه الآخر، وقد ورد في القرآن ذكر بيعة العقبة الأولى (حيث دخل بعض الأوس والخزرج في الإسلام) والثانية التي هي معاهدة بين الأوس والخزرج والنبي هدفها حماية النبي مقابل انتمائه لهم، ﴿لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة﴾ (الفتح، ١٩-١٨)، ﴿إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله، يد الله فوق أيديهم﴾ (الفتح، ١١)

وفي التوبة، ١١١ ﴿إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة، فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم﴾ (مبايعة مع الله). وهذه البيعات كما يذهب خلف الله، لم تكن من البيعات التي تكون لرؤساء الدول. إذ لم يكن من شأن النبي أن يصدر من القرارات إلا ما أذن الله له من بيان وتوضيح للناس. وبذلك يمكن القول: أن الإسلام الدولة قد نشأ بعد أن انتهى أمر النبوة والرسالة.

كذلك فبيعة اجتماع سقيفة بني ساعدة: لم تكن دينية بأي حال، فقد وصل فيها الجدال حد امتشاق السيوف. وكانت الممايزة فيها بين أحقية المهاجرين (قريش) الأنصار، تقوم على أسس دنيوية بحتة: هي أساساً قرابة القرشيين للنبي، كما تشهد بذلك كلمة عمر الشهيرة: من ذا ينازعنا سلطان محمد وإمارته ونحن أولياؤه وعشيرته. وحُسم الأمر عندما استجاب الأنصار على لسان واحد منهم حينما قال: ألا إن محمداً من قريش وقومه أحق به وأولى.

وما تلى ذلك من أحداث أدت إلى الضغط على علي بن أبي طالب لكي يبايع أبابكر، معروفة. وكل تلك الأمور، بطبيعة الحال، هي خارج النص الديني الأساسي (القرآن).

ويمكن إذن تحديد مجمل خصائص البيعة في أنها إقرار بالسلطة بما يعني - في وقتها - أن الذي يبايع لن يعلن الحرب على من يأخذ البيعة، وهو أمر شديد الأهمية في مجتمع تقوم الشرعية فيه على القوة القبائلية أو العشائرية قبل كل شئ.

والبيعة، بهذه الصفة، من الصعب إيجاد صلة قوية بينها وبين عملية الانتخاب العام من خلال الاقتراع السري المباشر، الذي يشارك فيه جميع الأفراد الراشدين العاقلين.

الاستخلاف:

تذهب نظرية الاستخلاف إلى أن الله قد استخلف الإنسان ليكون خليفته في الأرض، ولتكون - بتعبير خلف الله - مسئوليته عمارة الكون وإدارة شئون الحياة على أساس من الحق والعدل، ورعاية المصلحة العامة للناس.

وتستدل هذه النظرية على ذلك بالنصوص التالية:

﴿وإذ قال ربك للملائكة أني جاعل في الأرض خليفة﴾ (البقرة، ٣٣-٣٠)

﴿يا داود، إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق﴾ (ص، ٢١)،

﴿وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم﴾ (النور، ٥٥).

والواقع أن التحليل التفصيلي للنصوص يصل بنا إلى أن المسألة ليست بالبساطة التي تبدو بها. فخلافة آدم تنطوي على تعقيدات كثيرة تتطلب تأويلات عديدة، حتى تصبح متجانسة في وقائعها. فآدم رغم أنه خلق ليكون خليفة في الأرض، استقر بداية في الجنة وليس في الأرض؛ ثم حدثت واقعة الإغواء التي اعتبرت خطيئة عوقب عليها بالهبوط إلى الأرض هو والشيطان، تنفيذا لاتفاق عقد بين الله وبين الشيطان. وهكذا نرى أن هبوط

آدم من الجنة إلى الأرض، لم يكن لخلافة الله بل كان عقوبة على خطيئة. وأما خلافة داود فيمكن فهمها على أنها الملك. بينما خلافة المؤمنين فهي تأتي هنا بمعنى الفوز في نهاية الأمر.

وفي كل الحالات فما دام الهدف من خلق البشر جميعا هو عبادة الله، وفقا للنص القرآني الصريح، فالخلافة هنا من الصعب فهمها على أنها السيادة المطلقة، بل هي نوع من التفويض المشروط بتنفيذ التعاليم الإلهية.

قيم الكرامة والعدل:

لاشك أن ثمة نصوصاً عديدة في القرآن تتحدث عن الأمر بالعدل والإحسان (النحل، ٩٠)، وعن الحكم بين الناس بالعدل (النساء، ٥٨) وعن الأمر بالقسط بين الناس (آل عمران، ٢١) وعن أمر الرسول بأن يعدل بينهم (الشورى، ١٥) وعن القوامة بالقسط ولو على أنفسكم (النساء، ١٣) وكذلك عن الكرامة:

لكن المشكلة هنا، هي كيف يمكن الاستدلال على الديمقراطية من خلال قيم العدل والكرامة، دون أن نتجاوز نطاق النصوص ومعانيها وسياقاتها؟

٢- منظور الاستدلال المنطقي- العقيدي:

وهو منظور تتوقف فيه النتائج على نوع المقدمات الاعتقادية المختارة:

فإذا كانت المقدمة الاعتقادية هي أن الله هو الخالق العادل، فسنجد أن الاستدلال يمكن أن يجري على النحو التالي:

الله خالق كل شئ،

الله عادل فيما خلق،

عدل الله في خلقه من البشر يقتضي أن يكون:

كل البشر متساوون في الحقوق والواجبات،

وكل البشر أحرار في فكرهم وسلوكهم، حتى يمكن محاسبتهم على أفعالهم،

وإذن فالمجتمع يتكون من أفراد متساوين جميعا وأحرار يملكون القدرة على اختيار ما يفعلون.

وعلى ذلك، فالسلطة في مثل هذا المجتمع يجب أن يتقاسمها الجميع، أي أن يشارك الجميع في صياغة القرار السياسي بمختلف مستوياته، بما في ذلك، الأشكال المؤسسية المنظمة لهذه المشاركة، والإجراءات العملية التي تتطلبها، مثل الانتخاب وفصل السلطات

وتداول السلطة، وهذه هي مكونات الديمقراطية.

وإذا كانت المقدمة الاعتقادية مثلا هي علم الله بمصلحة البشر الذي يتمثل في الشريعة فيمكن أن يجري الاستدلال:

الله عالم بما فيه مصلحة البشر،

الله وضع في الشريعة كل ما يحتاجه البشر،

إذن على الإنسان أن يطيع أوامر الله، كما يحددها أهل العلم من المتخصصين في الدين.

حكم الشريعة يجب أن يسود، وعلى الأفراد الطاعة

(حكم ثيوقراطي مناف للديمقراطية)

وهكذا يمكن للاستدلال المنطقي الاعتقادي أن يصل بنا إلى نتيجتين مختلفتين وفقا لمضمون المقدمة الاعتقادية المختارة.

وإذا كان هذان المثالان من الأمثلة النظرية الافتراضية. فإنني أود أن أعرض لاستدلال منطقي عقيدي هام، ورد في "مفاهيم قرآنية" للدكتور خلف الله هو استدلال الإمام الطوفي وهو حنبلي سلفي على أولوية المصلحة العامة على النص الديني:

"من المحال أن يراعي الله عز وجل مصلحة خلقه في مبدئهم، ومعادهم ومعاشهم، ثم يهمل مصلحتهم في الأحكام الشرعية، إذ هي أهم، فكانت بالمراعاة أولى. ولأنها أيضا من مصلحة معاشهم، لأنها صيانة لأموالهم ودمائهم، وأعراضهم، ولا معاش لهم بدونها. فوجب القول بأنه راعاها لهم. وإذا ثبتت رعايته إياها لم يجز إهمالها بأي وجه من الوجوه. فإن وافقها النص والإجماع وغيرها من أدلة الشرع، فلا كلام. وإن خالفها دليل شرعي وفق بينه وبينها بما ذكرناه من تخصصيه وتقديمها بطريق البيان، لذلك، فالمصلحة من أدلة الشرع، وهي أقواها وأخصها، فلنقدمها في تحصيل المصالح" (١١٢).

والأمر الواضح هنا أننا إذا وجدنا النظام الديمقراطي أكثر تحقيقا للمصالح العامة، وجب -شرعا- الأخذ به.

٣- منظور التاريخ الإسلامي:

هناك فترة وجيزة في التاريخ الإسلامي، لا تزيد عن ربع قرن من حوالي أربعة عشر قرنا هي عمر الإسلام، يتم تقديسها على نحو خاص ومتفرد.

فالغالبية العظمى من الكتاب، تميل إلى استثناء الفترة المعاصرة للنبوة والخليفتين أبا

بكر وعمر، من أية خصائص عامة تنطبق على التاريخ البشري عموما بما فيه -بطبيعة الحال- مجتمعات الجزيرة العربية في القرن السابع (الأول الهجري).

كما أن هناك فترة أخرى، يميل البعض إلى تمجيدها، هي القرن العاشر الميلادي (الرابع الهجري)، الذي شهد حركة فكرية وعلمية متفردة. على اعتبار أنها فترة الازدهار الحضاري التي أثرت في أوربا واستمدت منها حضارتنا الراهنة.

تعتبر هاتان الفترتان إذن، ممثلتين للإسلام، بينما يعتبر باقي التاريخ انحرافا عن الإسلام الحقيقي. وهذا الموقف ينطوي على تحيز أيديولوجي واضح. وقد تتناقض فرضياته -في أحيان كثيرة- مع الوقائع التراثية التي وردت في كتابات القدماء، خاصة حول تلك الفترات من التاريخ.

على أن ما يميز التاريخ الإسلامي خاصة هو اتخاذ الصراع الاجتماعي والسياسي فيه صيغة دينية. ولعل هذه الخاصية تعود إلى واقعة -ربما كانت هي نفسها متفردة أيضا- هي تأسيس النبي لما يمكن تسميته في العصر الحديث بالدولة. الأمر الذي أدى إلى تشابك الديني والدنيوي وإلى دمج السلطة الزمنية والدينية معا في السلطة السياسية. ولعل هذا هو الأصل التاريخي للمقولة التي شاعت في العصر الحديث من أن الإسلام دين ودولة. وهي مقولة تتسم -رغم شيوعها- بالالتباس الشديد. إذ هي لا توضح ما إذا كانت التشريعات الدنيوية (المعاملات) في الإسلام -هي ذاتها- دينا مقدسا وثابتا وملزما، أم أنها دنيوية بحتة متغيرة على شروط الزمان والمكان. وفي هذه الحالة هل تعني تلك المقولة أن الإسلام يتضمن الدين كما يتضمن شيئا آخر غير الدين هو الدولة. أم أن الدولة -رغم أنها دنيوية بحتة- تظل داخل إطار الدين، رغم أننا نحن البشر من ننشئ هذه الدولة وننظمها ونشرع لها ونديرها!

ونفس هذا الموقف من التاريخ نجده -ربما بصورة معكوسة- لدى من يعتبرون أن الإسلام شئ والمسلمون شئ آخر، وأن تخلف المسلمين سببه تخليهم عن الإسلام. فالواقع أنهم يتحدثون هنا عن المشكلة الدائمة التي تتعلق بالمسافة ما بين ما يجب أن يكون وبين ما هو كائن بالفعل، وبين المثال والواقع. لكن أليس من حقنا هنا أن نتساءل عما إذا كان المثال ذاته لا يضع شروط الواقع في اعتباره، لذلك ظل مفارقا له؟.

كذلك فربما كان التأخر الملحوظ للبلاد والمناطق الإسلامية، وإن كان ليس من الصواب نسبته إلى الإسلام مباشرة، حيث إن عوامل عديدة أسهمت في تلك الحالة؛ فإن من بين تلك العوامل كيفية تعامل المسلمين مع الدين، وخاصة مع الموروث الثقافي الديني الذي

مارس، لظروف تاريخية خاصة، هيمنته على كافة مجالات المعرفة.

٤-المنظور الأيديولوجي:

القراءة الأيديولوجية تعالج النص من خلال منظور غير ديني مستمد من تصورات ومفاهيم ورؤية فردية للعالم وللحياة بحيث يرى النص ما يعتقده هو لا ما يقوله النص.

وبينما يفترض أن التفسير والتأويل كليهما يلتزمان بضوابط لغوية ومنهجية معينة، فإننا نجد أن القراءة الأيديولوجية تعفي نفسها من تلك الضوابط وتستنطق مفردات النص -كرها أو طوعا- بمفرداتها هي.

ويمكن تصور خطوات القراءة الأيديولوجية على النحو التالي:

١- تبني منظومة معينة من التصورات والمعتقدات، تنشأ عادة بعيدا عن التعامل مع النص الديني، أي في سياق معرفي وثقافي واجتماعي ينتمي لعصر مغاير تماما لزمن ورود النص.

٢- توظيف تلك المنظومة في تكوين تصور معين للمسألة الدينية ولما يجب أن يكون عليه النص الديني، أي ما يجب أن يحتويه من مبادئ وحقائق ونظم في مختلف المجالات.

٣- البحث عما يؤيد ذلك التصور فيما ورد في النص الديني من كلمات أو عبارات أو إشارات هنا وهناك، وفصلها عن سياقها اللغوي والوقائعي، حتى يمكن تحميلها بالمعنى المراد الوصول إليه.

وقد يكون ذلك المنظور ليبراليا مثلما نجد في مدرسة محمد عبده وامتداداته الفكرية، ومثلما نجد في فكر محمد خاتمي في كتابه "الإسلام والعالم".

وقد يكون اشتراكيا مثلما كان لدى عمار أوزيجان الجزائري في "الجهاد الأفضل"، ولدى سلمان غانم الكويتي المعاصر، ولدى جمال البنا في كتاباته العديدة.

وقد يكون أصوليا، يتبنى مبدأ الحاكمية لله ويستبعد البشر تماما من أي عملية تشريعية، ويضع التشريع الإلهي في مواجهة التشريع الوضعي.

وأخيرا، قد يكون علمانيا مثلما نجد أيضا في بعض مواقف وفكر خاتمي، وفي تيار الإسلام النقدي الذي يمثله في الفكر المعاصر: أركون، وخليل عبد الكريم، نصر أبو زيد، وغيرهم.

وفي كل حالة من تلك الحالات نجد أن الإسلام يتغير مضمونه وفقا لنوع الأيديولوجيا

التي يتبناها الباحث. ويتغير بالتالي الموقف مما إذا كان الإسلام يتوافق مع الديمقراطية أم يتنافى معها.

وأود أن أشير على وجه السرعة إلى فكر خاتمي الذي ذكرته على أنه يمكن نسبته إلى كل من التيار الليبرالي والتيار العلماني رغم أنه أساسا إسلامي العقيدة.

فهو يعتقد أن السبيل إلى معرفة الله هو القلب لا الفهم (٢٨)، وأنه سبيل فردي لا جماعي. وأن ثمة تباينا في تصوراتنا عن الدين، وأن العقل هو سبيل الفهم. وأن معارفنا جميعا -بما فيها المعرفة الدينية- نسبية الطابع تتغير بتغير شروط الزمان والمكان. فهو يرى "أن تصورات الإنسان عن الطبيعة وعن الدين قابلة للتغير والتحول، طالما أنها شأن بشري "لا طبيعي" وفي جوهره "لا ديني" (٣٤).

يقول خاتمي: "ماذا نفهم من الدين. أهو سبيل إلى السعادة الأخروية ولا علاقة له بحياة الإنسان في هذا العالم إلا في حدود ألا يخل بالهدف السامي والكلي والأصيل والأخروي"

لئن كانت الإجابة بالإيجاب. فمعنى ذلك أن أمر الحكومة يعود إلى ما يقرره الإنسان ويشخصه. وعلى هذا النوع من فهم الدين، وبناء على هذه الرؤية، نجد أن الدين لا ينسجم والديمقراطية وحسب، بل وينسجم مع العلمانية والليبرالية..

وفي موضع آخر يقول: فيما يتعلق بمسألة الدولة، فإن الدين قد حدد الضوابط الأساسية والإطار العام، وأما الحكومة فأمر مرجعه إلى الناس...

وفي نظرة دينية، سنرى أن الناس هم من يوجه إليهم الخطاب، وأنهم هم المطالبون بإقامة العدل والإحسان... وإقرار الحكومة واستقرارها يرجع إلى إرادة الناس. فإذا رأت الأكثرية نوعا معينا من الإسلام فسيعمل به في الأمور الاجتماعية. وإذا قلنا بحق الناس في ذلك فإن علينا منح الحرية لبقية الآراء، والحكومة مسئولة أمام الناس.

ولا يحق لأحد أن يفرض الحكومة على الناس، وللناس حق مساءلة الحكومة، وللأفكار أن تطرح على المستوى العام، والرأي الذي تقف الأغلبية إلى جانبه يجب أن يسود. والحكومة وإن كانت محقة ورفضها الناس تفقد شيئا من شرعيتها.. (٨٩).

وأخيرا، فإن على المفكرين الإسلاميين عرض أفكارهم، فإن قبل بها الشعب وأرادوها تولوا السلطة وإلا فلا، إذ لا يمكن فرض ذلك على الشعب.

وهكذا نرى، أن العلاقة بين الإسلام والديمقراطية لا تختلف وفقا للمنظور الذي يتم بحثها من خلاله فحسب، بل تختلف أيضا باختلاف التوجه الأصلي للباحث نفسه.

مداخلة محمد حافظ دياب

الديمقراطية والدين مقاربة نظرية

محظور أساس يواجه التحليل الأنثروبولوجي للديمقراطية، يتمثل في أن التسليم بانتصار الديمقراطية الليبرالية، يقتضي أن يُعزى إلى الثقافة المنتجة لها قيمة مجردة، تمنحها تشامخاً واستعلاء على الثقافات الأخرى، مما يبرّر قابلية انتشارها عالمياً .

إن برتران بادي يخطّئ هذا الموقف، حين يرى تراود تداعياته مع احتلال الديمقراطية موقعاً عالمياً، لا ينازعها فيه منازع إلا بإجراء تحولات عميقة في الثقافات الأخرى.

ويدفع بادي بالموقف إلى حدود أبعد، مذكّرا بتبسيطيته: "فالديانات غير الغربية كالإسلام والديانات الآسيوية بخاصة، يُدّعي بناء على هذا الافتراض الذي تم التسليم به، أنها عوائق في سبيل التحول الديمقراطي"(١)

لعل مرجعية هذا المنظور تبدو في اقتران الديمقراطية بالثقافة المسيحية الغربية، الذي مثل في الغالب المقولة التي تبرز إلى المقدمة عند أي تناول للديمقراطية .

قد تكون هذه الصلة مقنعة، حين لا يتعلق الأمر بمسألة الديمقراطية على إطلاقها، بل الديمقراطية النيابية بالمفهوم الحالي، وهو ما ينبني عليه أن تتعدد هذه الصلة وتتباين، تبعاً لتباين مختلف الثقافات المسيحية الغربية، وتتفق معظم الدراسات المقارنة على اعتبار خمسة توجهات حاكمة، تتصل بالموقف من العمل والشرعية والذاتية والتفويض والتعددية، كمحكات تظهر عبرها الصلة بين الثقافة المسيحية والديمقراطية. أولها تركيز المسيحية على قيمة العمل، وهو ما أكد عليه أيزنشات Eisenad. في تمييز بين ديانات تطالب بالعمل على الأرض وتحث عليه وأخرى تنادي بالتأمل واحتقار الأعمال الدنيوية(٢)" والواقع أن المسيحية ليست الديانة الوحيدة، التي تنفرد بهذا الدور، حيث الإسلام واليهودية والكونفوشيوسية تنادي بنفس التوجه، فيما تأخذ البوذية والهندوكية اتجاها عكسياً، مع حضّها أتباعها على تحرير أنفسهم من هذا العالم. لكن هذا التمايز بين الدنيوي والروحي هو أيضا توجّه مسيحي، قصد به حضّ المؤمنين على التحرر من مستلزمات الحياة اليومية(الديرية مثلا أكثر ميلاً إلى حياة العزلة منها إلى المشاركة، والأوغسطينية أيضا من مختلف أشكالها راضت نفسها على فصل دور المؤمن عن دور المواطن، بلعْن المدنية، وتذكير المؤمنين بأن مملكتهم ليست من هذا العالم، أو بتبرير أشكال معينة من الحكم المطلق...).

وثانيها، مفهومها عن الشرعية، حيث تأويل الديني لمقتضيات التسييس، قد ارتضته

البروتستانتية (المزج الدنيوى والروحاني)، والبيورنياتية (الإقرار بشرعية التصويت على أساس القانون الذي أودعه الرب قلوب مخلوقاته)، بما يشي أن فكرة السيادة الإلهية لا تحول بالضرورة دون أن يمارس الإنسان سيادته، وأن سياق الممارسة الاجتماعية هو الذي يقرّب الحجج الثيولوجية من مفهوم الديمقراطية أو يبعدها[٣].

وثالثها، تفسيرها للذاتية الفردية، اعتبارا من أن التجربة الديمقراطية الغربية غير منفصلة عن مفهوم الفرد، ومستندة إلى المواطنة التي تحكم ولاءه للوطن.

ورابعها، استخدامها للتفويض كسمة محورية تميز النموذج الديمقراطي الغربي وأكثر تعبيراً عن هوية الثقافة المسيحية، وأكثر التصاقا بتاريخ المسيحية (فالرب أرسل ولده الوحيد ليخلّص البشر، والمسيح فوّض تلميذه بطرس في الحل والربط على الأرض، والكنيسة استخدمت عملية الانتخاب كوسيلة لاختيار البابا، والقيصريات والثيوقراطيات والملكيات ادعت الحق الإلهي)، مما ساعد ليس فقط في إضفاء الشرعية على التفويض، بل وفي تعزيز قيمته.

وخامسها، وجهة نظرها في التعددية، حيث المصطلح المؤهل للتفويض،يستكمل من النموذج الديمقراطي الغربي بالإشارة إلى التعددية، اعتبارا من أن الديمقراطية تفترض مسبقا وجود مؤسسة مدنية تعددية تنافسية، وظيفتها التعبير عن هذه التعددية، وترجمة بناء القوة في المجتمع.

الديمقراطية والثقافة الإسلامية

هذه المحكات التي تبدو عبرها صلة الثقافة المسيحية بالديمقراطية، تبدو مغايرة في توجهات الثقافة الإسلامية. فبالنسبة للعمل، يذهب الإسلام أبعد من ذلك، في إلغائه الحدود بين الالتزام السياسي والعهد الديني، طالبا من المؤمن أن يسهم بنصيب فاعل في الشئون المدنية، بما يوحي أن الحافز الثقافي للإسهام في العمل السياسي أكثر وضوحا في الثقافة الإسلامية. وبالنسبة لمفهومه عن الشرعية، تتركز نظرية السيادة في الإسلام على استحالة السيادة للبشر، فيما سيادة الله هي وحدها ما يمكن تصوره والاعتقاد به، الأمر الذي طالما قدم في معرض رفض النموذج الغربي للديمقراطية في العالم الإسلامي[٤].
وبالنسبة لمفهومه عن الذاتية الفردية، فإن فكرة المواطنة ما زالت محل جدل في هذا العالم، أو على الأقل محل حذر، اعتبارا من أسبقية الانتماء إلى الأمة على الانتماء للوطن.
وبالنسبة للتفويض، تنبذ الثقافة الإسلامية هذه الفكرية، من زاوية أن الله وحده لا يفوّض

أي سلطة لأحد غيره، فالإسلام لا يسلم بأي فكرة اتصالية سوى الوحي، ولذلك فإن عدم وجود كهنوت في الإسلام يمثل نتاج هذا المنطق، ومن ثم يضحى عدم وجود أي شكل من أشكال تحويل السلطة حقيقة منطقية. أما إجراءات اختيار الخليفة، فلم تتبد عبر تكوين نظامي، كما لم تكن محتومة الأسلوب، وكذلك لم يكن الخليفة نفسه سلطة مفوضة، فهو نائب عن الرسول، يستمد سلطته بشخصه من خلال تنفيذ واجباته لحماية الأمة، لا من تفويض يخوّله إرساء قواعد لعقيدة مذهبية، أو حتى أن يضع قانونا،واستتباعا، فإن مجتمع المؤمنين لا يمكنه التفويض، حيث لا يملك سلطة مستمدة من ذاته.

أما فيما يتعلق بالتعددية، فالإسلام يرى الأمة كلا لا يتجزأ، كل قسم فيها يمتّ إلى هويتها الكلية، وهو ما حدا باتهام بعض من حركات الإحياء الإسلامية مثلا، في توجهها نحو المؤسسة البرلمانية، بأنها تفتح الباب للخلاف والفُرقة في الأمة.

إن الحركات الإسلامية ترفض، في المجمل، الموافقة على أية تنظيمات حزبية، على أساس أن وحدة الجماعة/الأمة ينبغي صوْنها والدفاع عنها، وإن بدت مؤخراً أصوات ذهبت إلى أن التعبير الشعبي يكون مشروعا فقط، حين يكون بالإجماع والرضا التام، وهو ما يفترض أنه لا يخلق إرادة ذاتية، لكنه يعبّر عن الإرادة الإلهية، وأصوات أخرى ذهبت أبعد رويدا.

المسألة عربيا

ونصل إلى إمكانات التحليل الأنثروبولوجي في استيضاح ميكانيزمات التحول الديمقراطي في عالمنا العربي، الذي لم يتوصل إلى صوغ الديمقراطية كمطلب اجتماعي، بل وصلته كمطلب إمبريالي، ومؤخرا في صيغته الأمريكية التي تركز على حقوق الإنسان. وتشير هذه الإمكانات إلى النزعات المنطقية للممارسة الفعلية، تلك التي تضع بدورها الديمقراطية تحت أضواء سياسية وأكثر واقعية. ذلك أن هذه الممارسة تتوسط بين الدين والديمقراطية بطريقتين: إما استراتيجيات بناء الديمقراطية التي تحفزها في الأغلب اعتبارات مرتبطة ببناء القوة متجاوزة الاختلافات الثقافية، وبذلك فمن الأرجح أنها تتطور بنفس الشكل في أي سياق ديني، أو استراتيجيات التحول الحذر نحو الديمقراطية التي يستخدمها ممثلو الدين (الطهطاوي كمثال، وجهوده في توضيح تساوق الإسلام مع نظرية الشيكات والأرصدة، أو في محاولاته تشبيه السيادة بإجماع الجماعة، والشورى بحقوق التصويت)، والتي غالبا ما تكشف عن أهداف متباينة، بل ومتصارعة ولا علاقة لها

بمشروع بناء الدولة الديمقراطية.

وهنا علينا ألا نغفل تعدد وتوالد أنماط من التدين، إن على مستوى الخطاب أو الجماعة، ارتباطا بتعقد وتعدد أنماط الإنتاج ومصالحها الاجتماعية وحمولاتها الأيدلوجية.

فالإسلام الرسمي تبلور مع تحدد الدولة، وتقنين اللغة، وترسيم المؤسسة الدينية التي تعيد إنتاج الفقهاء والعلماء وبناء أيدلوجيا السلطة، وامتلاك هذا الإسلام على المستويين النصّي والمؤسسي لمنظومة مقنّنة من مبادئ ثابتة ذات مكانة قدسية، قائمة على اعتماد النص المؤسسي مع اختلاف تأويله وتوظيفه.

أما الإسلام الشعبي، فتبدو سماته متشظية ومتسعة ومرنة غير مقنّنة وغير خاضعة لنواميس وأقانيم محددة، كجهد من قبل جماعته الشعبية لزيادة إمكانات حركتها وإشباعها، يقوم على إعادة بناء توليد generative construction بين الديني والاعتقادي والبراجماتي، في حركة دائمة من التآخذ والاستيعاب المتبادل فيما بينها، بالنظر إلي انفتاح الذهنية الشعبية على شروط وجودها الاجتماعي الخاصة، تلك التي لا تستجيب بالكامل لقائمة إلزامية مفروضة، وإلى تيسير لا نظامية خطابها لتلك المراوغة. على حين يبدو الإسلام السياسي مرتكزا على اختزالية أخلاقية moral re-ductionism، وتعارضات مزدوجة binary opposition بين المقدس والمدنس، وميل إلى نوع من الحجج القائمة على ما يمكن اعتباره نظاما للأخلاق المتكاملة والمطلقة.

ولكن، ما هو الموقف السياسي لهذه الأنماط الثلاثة؟

إن الإسلام الرسمي، أو الأرثوذوكسي، يرتبط عادة بالجماعة السياسية، ويتميز بانتشاره الواسع بين فئات الطبقة الوسطى، كما أنه لا يرفض أن يستعمل من قبل الدولة، ورهن مؤسسته بدائرة العمل السياسي (مراقبة التعليم الديني ودور العبادة، الرقابة على المطبوعات، المصادرة، تقديم تفنيدات معزّزة بتصورات دينية مساعدة...)، وإذا كانت طاعة أولي الأمر واجبة فإن الخروج عنها مسكوت عنه لدى ممثلي الإسلام السياسي، أو "وزراء الطقوس المقدسة" بتعبير روجيه باستيد. R.Bastide، بالخوف من" الفتنة" وانفراط عقد الأمة مع استثناءات هنا أو هنالك في هذا المقام.

مقابل ذلك، مثّل الإسلام الشعبي في بعض من توجهاته، أحد المركبات الحيوية لجماعته، حين امتزج بالدوافع الاقتصادية والسياسية المنافحة ضد التنظيم الفظّ للدولة التسلطية والمنظومات السياسية للتكنات أو الطبقات المستغلة، والمقاومة في أحيان

للسيطرة الأجنبية.

وراهنا، يبدو الانطواء على هويته الاعتقادية هي الملاذ، ساعدت عليه الشروط الأقل مواءمة للتقدم التكنولوجي، وصدمة التحولات، وتشظي جدل التقليد والتحديث المعاق، بما يحمله من تناقضات سيطرة الثقافة الجماهيرية، وثقافة التغريب الرّث، والثقافات المضادة للدولة التسلطية كما في حركات الإسلام السياسي الاجتماعية، ناهينا عن أن أغلب فئاته قد اخترقتها الأسئلة المتناقضة، وهمّشتها التحولات الاقتصادية والاجتماعية، وكلها اعتبارات تضيف طاقات متجددة لدين اعتقادي شعبي يقف على ضفاف الملّة، في متتالية تبدأ بالله، مرورا برسوله، فالأولياء والقوى فوق الطبيعية، دون أن يؤدي بها ذلك إلى التحجر في مؤسسات أو بنى شكلية.

ويمكن أن يُعزى قصور الممارسة التي يتصف بها التعبير السياسي لجماعة الإسلام الشعبي، في محاولات الانتقاص من شروط الفعل السياسي الشعبي العفوي، والاستعاضة عنه بفعل تلقيني فوقي، وغياب مشاركتها في الفعاليات الاقتصادية والثقافية، واعتماد ربط تنظيمها، الصوفي منه تحديدا، بالسلطات الرسمية، عن طريق ضبطه وتقنينه وتطويع مطالبه وتجبيرها، ناهينا عن تراوح علاقتها بالإسلام الرسمي والسياسي على متصل ما بين التعايش والتنابذ، على حين تقوم الاستراتيجيات التنظيمية للإسلام السياسي، في عملية التحول الديمقراطي، على أكثر من قناة:

فحيث يوجد نظام سياسي مشكوك في شرعيته، يستطيع الإسلام السياسي أن يحسّن من نفوذه وقدرته التعبيرية، من خلال إبراز ما في شرعيته الهيروكراسية من تسامٍ. وقد استطاعت حركات الإسلام السياسي باستخدام هذا الإجراء أن تنظم صفوفها، على أساس أنها المعارض الرئيسي للنظم التسلطية، فتتبنى إشارات ديمقراطية لا تصل إلى تقديم برنامج للتحول الديمقراطي. وتصاغ هذه الإشارات بحيث تستخدم كحاجز صدّ أمام التعبئة لإجهاضها، إما من خلال المناورة بالحجج وممارسة الاحتجاج على الديموقراطية، كي يقف التنظيم الديني عقبة في وجه القيام بمشروع ديمقراطي بديل، أو من خلال التعبئة لزيادة الطلب على المشاركة السياسية في إطار حركة إحياء ديني، كي ينزع هذا التنظيم إلى إعادة إضفاء صفة شرعية على هذه المطالب خارج مجال المسرح السياسي، بفرض تحييدها وإفراغها.

والقناة الثانية التي يتخذها الإسلام السياسي، تقوم على أن أزمة النظم الاستبدادية في افتقارها للأصوات المؤيدة، ينتهي إلى إفراغ مناطق معينة في المجتمع من الولاء

السياسي، ومن ثم يتوجه الإسلام السياسي إلى محاولة ملء هذا الفراغ (التواجد المكثف في حرم الجامعة، المناطق الهامشية المحيطة بالمدن المزدحمة بالسكان، شبكات الجمعيات والتنظيمات غير الحكومية، والنقابات المهنية...).

والقناة الثالثة وإن بدت شواهدها نادرة، تقوم على الإيهام بإخضاع حركة الإسلام السياسي لتحول يغير مسارها، فيحيلها إلى حزب سياسي يستوحي الدين، ذلك أن ممثلي هذه الحركة يتخوفون من أنه بتحويل مشروعهم إلى حزب عادي، سوف يفقدون المؤازرة. وإن بدا ممكنا حدوث لفتة من هذا النوع حين تكون الخسارة واهية، سواء في عدم وجود حزب علماني منافس، أو يوجد ولكن منافسته ضعيفة الأثر.

وفي كل الحالات، لا تكمن تحديات هذه الأنماط (الإسلام الرسمي، الشعبي، والسياسي) في فعالياتها الاعتقادية فحسب، وإنما كذلك في وظائفها السياسية الكامنة (تشكيل مقولات شمولية للأعضاء، تأكيد الهوية، القابلية لجدلية الانغلاق والانفتاح والمقاومة والاستيعاب...)، بما يوحي أن سياق تاريخية هذه الأنماط، يظل الإطار الذي يعيّن موقعها وممارساتها في عملية التحول الديمقراطي، ويفتح الطريق أمام استيضاحها، وهو ما لا يمكن أن يتم إلا عبر دراسات عيانية مشخصة، تقف على كفاياتها ومثالبها واستراتيجياتها، تعميقا لمجال درسها، كمسار يتجاوز مجرد الإلمام بها إلى الدراية الناقدة.

الإحالات

١- لمزيد من التفصيل، يراجع: Badie,B :Le Developement Politique, Economia, Paris. 1988,PP.23-25

2- Eisenstadt. :Cultural traditions and political dynamics,Princeton University press.N.)..1997.pp.151-162.

3- Little, D: Religion, Order and Law, Torchbook N.Y, 1999, P. 65

4- Cudsi, A. and A. Dessouki (eds.): Islam and power, Johns Hopkins University press, Baltimore, 1981,pp.97-98

٥- من الملاحظ تعدد التسميات في المعجم الإنجليزي حول الدين الشعبي، ما بين:

Domestic religion, Popular religion, Folk religion, personal religion, Volks religion

والأمر لا يختلف في التسميات العديدة التي أطلقها عليه الباحثون العرب: "الخطاب الديني الشعبي" لدى عصام فوزي، "الإسلام الدوغمائي" لدى محمد أركون، " الثقافة الشعبية في مجال الدين" لدى نصر أبوزيد،" الموقف الديني الشعبي"لدى صلاح الراوي، " المفهوم الشعبي للدين" لدى صادق سعد،" الدين الشعبوي" لدى علي فهمي.

٦- قدمت أطروحة دكتوراه في هذا الصدد. مراجع: محمود عبد الرشيد عبد الموجود، التنظيمات الصوفية ودورها في تنمية المجتمع، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة المنيا، كلية الآداب، ١٩٨٩ .

مناقشات الجلسة:

أنور مغيث

أعتقد أن الموضوع يغري بأن يكون لكل منا وجهة نظر فيه، لكن نحاول معا أن يكون حوارنا مركزا فيما طرح من مداخلات وما أثارته من تساؤلات.

أبو العلا ماضي

وكيل مؤسسي حزب الوسط الإسلامي

بسم الله الرحمن الرحيم

سوف أبدأ أولا بفهمي لغرض هذه الندوة حتى أنطلق منه لما جرى في هذه الجلسة من وقائع، ففهمي لهدف هذه الجلسة هو أنها تهدف للتقريب بين الإسلاميين الذين يؤمنون بالعمل السلمي والديمقراطي وبين الآخرين من غير الإسلاميين سواء كان هؤلاء الآخرون يساريين أو ليبراليين أو قوميين. وبالتالي لابد أن يكون هناك حوار موضوعي حول قضايا حقيقية، وليس خندقة لكل طرف حول أيديولوجية معينة ويريد أن يهدم الأيديولوجيات الأخرى، ولهذا فأنا مندهش جدا من كلام د. عاطف أحمد لأنه يشدنا في الاتجاه العكسي لغرض الورشة، لأنه قال كلاما مستفزا لمشاعرنا كمسلمين قبل أن نكون إسلاميين، وكنت أتمنى أن يكون الطرح موضوعيا، أما التشكيك في المصادر الأصلية للإسلام فهذا طرح غير موضوعي. وبالتالي فالرد عليه سوف يزيد الفجوة بين الإسلاميين وغيرهم.

ولهذا فأنا أشيد بطرح د.دياب لأنه طرح موضوعي ينطلق من نقد لفكرة أن الديمقراطية والحداثة هي المسطرة التي يقيس البعض عليها الإسلام، مع أن الإسلام أكبر من هذا لأنه معتقد شامل وينظم الحياة جميعا. وقد أصاب الدكتور حافظ حين قال إن هناك تعددا في طرح الحداثة، وبالتالي هناك تعددا في الديمقراطية، وكذلك هناك تعددا في الفهم الإسلامي، منها المتفتح ومنها المنغلق ومنها المعتدل، فالاختيار بينها والحوار هو كلام موضوعي. أما التعامل مع الأصول بغرض الوصول لتناقضات فهذا غير مقبول.

والحقيقة أن كلام د.عبد المنعم كان دقيقا حين ذكر أن الديمقراطية آلية وإنتاج بشري "على عيني وراسي" ولكن أهضمه بثقافتي ومدخلاتي وأنتجه وفق هذا، وهناك الديمقراطية الهندوسية موجودة في الهند، لكن يعبد أصحابها البقر وهي من أكبر الديمقراطيات في العالم، ففكرة الديمقراطية ليست نصا إلهيا محكوم به، وإنما وسيلة

بشرية أهضمها وفق ثقافتي. وكنت أتمنى أن يسير الحوار وفق هذا الاتجاه.

أحمد زين

محرر في إسلام أون لاين

بسم الله الرحمن الرحيم

في الحقيقة أن كلامي موجه للدكتور عاطف،بعد شكري له على كلامه الذي أراه أنه كلام علمي جدا ومتقص، لكن د.عاطف قدم مقدمتين من العقيدة الإسلامية، وفيما يخص المقدمة الثانية التي كان من أحد استدلالاتها أن الله سبحانه وتعالي قد ضمّن الشريعة كل شئ، سؤالي: هل الاجتهاد من ضمن هذه الشريعة التي ضمنها الله كل شئ ؟

وجهة نظري أن الشريعة فعلا مضمنة كل شئ، لكن الشريعة أيضا أدوات، فالاجتهاد الخلاق المثمر البناء الذي يدعو إليه الإسلام في كل لحظة هو ما يضمن حفظ الدين، والقرآن الكريم نفسه جمع بطريقة اجتهادية بشرية، وكذلك علم الحديث علم بشري وهو منهج علمي راق جدا بالنسبة لهذه الحقبة التاريخية من الزمن. ما أريد أن أقوله هو أن الشريعة أعطت الآليات لكي يستمر الناس في الاجتهاد إلى يوم الدين لأن حفظ الدين مرتبط باجتهادنا حوله.

أما النقطة الثانية فتخص مسألة البيعة وأعتقد أنه ينبغي النظر إليها في سياقها التاريخي، فهي تقبل من أناس حديثي عهد بالقبلية، ونحن ننقد القبلية مع أنها مازالت تحكم أجزاءً كبيرة من العالم حتى الآن، فلابد من احترام السياق التاريخي والثقافي لمسألة البيعة، والأهم هو الدعوة للاجتهاد إلى ما هو جديد في ضوء سياقنا الثقافي والتاريخي.

آخر نقطة هي مسألة تعدد وجهات النظر الإسلامية حيث ذكر د. عاطف أسماء لها اجتهاداتها مثل محمد أركون، نصر أبو زيد، يوسف القرضاوي، حسن حنفي، جمال البنا.. إلخ فهل هناك مشكلة في هذا التعدد أم أنه نوع من الثراء الذي لا يمنع الإسلاميين من مناقشة الفكرة الاشتراكية واليسارية؟!

صبري الشريف

صحفي سوداني

سؤالي موجه للدكتور عبد المنعم أبو الفتوح، أريد أن أعرف مفهوم الحاكمية لله، والحاكمية للخليفة،وهل إذا خالف المواطن أمر الخليفة يكون قد خالف النص ؟ فنحن في

السودان عانينا من استلام الإسلاميين للحكم في فترات متعددة. ونحن عموما في السودان مع الديمقراطية وضد الدولة الدينية لأن الدولة الدينية أجهضت حقوقنا،واغتالت مفكرينا وشردت النساء ويتمت الأسر، ومع هذا يقول د.عبد المنعم أن الإسلاميين لم يصلوا للحكم في دولة من منطقتنا، ونحن في السودان ضاع منا وطن بالكامل بسبب الدولة الدينية. فهل منظوركم طيب ومنظورهم خبيث؟ أتمنى من د. عبد المنعم أن يعطيني نموذجا للحكم الإسلامي الممزوج بالديمقراطية في العهد الحديث. وما الجديد؟

محمد البدري

أنثربولوجي:

لو قلنا إن الديمقراطية باختزال شديد هي الحق في النقد من أجل نقض لما هو قائم واستبداله بما يستجد، تصبح الديمقراطية ممتنعة عن التطبيق عندما يكون الإسلام في الحكم، لأن أصوله المرجعية مقدسة وغير مسموح بنقدها. وعلى هذا فالمزج بين الإسلام والديمقراطية هو زواج باطل. وهنا يطرح السؤال نفسه فإذا كانت ممارسات المنطقة على مدى تاريخها هي ممارسات لا ديمقراطية فكيف فجأة ظهر نظام ديمقراطي حين يطلق البعض أن النظام الإسلامي يريد أن يقدم نظاما ديمقراطيا، بينما تراكمات ممارسات المنطقة لا ديمقراطية وفاشية، وبالتالي لا بد من فحص جيد لما يقال، وهذا يمكن أن يتم من خلال النظر في التاريخ، ففي حادثة سقيفة بني ساعدة بعد أن تم الاتفاق على نظام حكم هل تم أخذ رأي المصريين الذين كانوا في ذلك الوقت أهل ذمة في تطبيق هذا النظام عليهم ؟ كتب التاريخ لا تقول هذا. بل إنهم كانوا يشترون المملوك ويولونه على المصريين حتى ولو أسلم مصري وحسن إسلامه . فهل هذا من الديمقراطية ؟!

د.مجدي قرقر

كاتب إسلامي، وعضو المكتب السياسي لحزب العمل

في الحقيقة أننا وقعنا بين منظورين هما طرفا نقيض وإن كان يشتركان في إنكار العلاقة بين الإسلام والديمقراطية. المنظور الأول طرحه أ. أحمد عرفه حين حصر الإسلام في كونه دينا وأنكر عليه أن يكون دولة ومنهاج حياة، أما المنظور الثاني فهو الذي يطرحه د. عاطف أحمد من خلال رصده لتعدد المناظير الإسلامية، ذلك التعدد الذي استخلص منه أنه تعدد يفضي لنتائج متعارضة، وبالتالي لا يوجد في الإسلام ثابت لينفي

بذلك وجود رؤية سياسية في الإسلام.

والحقيقة أن المسألة ليست هذا ولا ذاك. لأن الشريعة الإسلامية قابلت الثابت بأحكام ثابتة، وقابلت المتغير بالأحكام الظنية التي يسمح فيها بالاجتهاد، والاجتهاد متغير بتغير الزمان والمكان واختلاف الحال. والمساحة الظنية في الشريعة أكبر بكثير جدا من الأحكام الثابتة. وهذا يعطي عظمة للرؤية الإسلامية في ضوء الخصوصية الحضارية. وعلى هذا فإذا كانت الديمقراطية منظومة حداثية فنحن لا نجد حرجا في التعامل معها كأداة وآلية للانتخابات.

محمد طلعت

محام

ما الموقف من الدول التي تحكم باسم الإسلام ولا نرى فيها أي ملامح للديمقراطية، بل قيود على الحريات ؟

على عليوه

محرر بقناة المعلومات

هناك نقاط خلافية مع د. عاطف أعتقد أنها هي التي أوصلته للتأكيد على العداء المستحكم بين الإسلام والديمقراطية، أولى هذه النقاط قوله إن" مفهوم طاعة أولي الأمر يتعارض مع مفهوم محاسبة الحاكم"، وأعتقد أن وجود باب في كتب الفقه بعنوان الخروج على الحاكم تأكيد على وجود محاسبة الحاكم في النظام الإسلامي. أما النقطة الثانية فهي قوله إن "الشرعية تقوم على القوة العشائرية والقبلية "ويستشهد على ذلك بما تم في اختيار الخليفة أبي بكر وعمر، وأعتقد أن قراءة ابن خلدون مهمة في هذا الصدد لأنه استبدل في تفسيره للدولة بالقوة العشائرية بمفهوم قوة العلم والتقوى .وآخر النقاط قوله أن" إسلام الدولة نشأ بعد وفاة النبي وانتهاء النبوة"، مع أن الرسول كان حاكما وقاضيا وقائدا للجند، فإسلام الدولة وجد بكل متطلبات الدولة في المدينة المنورة.

د. أحمد راسم النفيس

طبيب وكاتب صحفي

إذا عدنا إلى جوهر القضية وهو هل ترك السلف إرثا ديمقراطيا يمكن الاعتماد عليه

عند محاولة البناء أم أننا في غالب الظن نحتاج إلى (بداية جديدة)؟

إن تراث المسلمين السياسي، أي خبراتهم العملية في هذا المجال، كانت أغلبها باستثناء فترات وجيزة للغاية حلقة متصلة من التسلطية والاستبداد المنافي لصحيح الدين وأن وعاظ السلاطين قاموا للأسف الشديد بشرعنة هذا المنهج التسلطي.

إن جوهر الرسالة الإسلامية يتمثل في كونها (رسالة تحرير الإنسان) من العبودية لغير الله عز وجل ولا يكون هذا إلا بتحطيم القيود والأغلال الاستبدادية التسلطية، التي تجعل من الإنسان، أي انسان مجرد أداة في خدمة متأله صغير. ولهذا تبرز الخطورة البالغة لمن ينظرون للديمقراطية الإسلامية باعتبارها محض آلية لتداول السلطة مع بقاء الأوضاع الثقافية والاجتماعية والسياسية والحزبية على ما هى عليه، فعندها تصبح الديمقراطية محض آلية لالتهام السلطة (بالشوكة والسكين) متسلحين في هذا بادعائهم امتلاك الحق دون سواهم.

محمد حسن

صحفي

كنت أتمنى من الخطاب الناقد للخطاب الإسلامي أن يتجاوز التقليدية ليرينا الآلية التي يمكن أن تحل الإشكالية من وجهة نظرهم بين الإسلام والديمقراطية.

مجدي عبد الحميد.

مدير تنظيم دعم المشاركة الشعبية

أشعر أن هناك التباسا متعمدا عند البعض وغير مقصود عند آخرين بين الإسلام كدين والمسلمين كأصحاب عقيدة وبين الإسلام السياسي، وهذا الالتباس يزكيه البعض ليكسب الإسلام السياسي قدسية بانتسابه لما هو مقدس وهو العقيدة ولهذا ينبغي علينا فض هذا الالتباس.

أنور مغيث

في الحقيقة لديّ سؤال أود أن أطرحه قبل أن أعطي الكلمة للمتحدثين، وهو أننا تحدثنا عن الدين بشكل عام وعن مبادئ الدين، ولكن كان ينبغي التمييز داخل الدين بين النصوص الدينية وبين الفقه الإسلامي، وسؤالي هو أن الفقه مبني على ثلاثة أنواع من

عدم المساواة ١- بين السيد والعبد ٢- الرجل والمرأة ٣- المسلم وغير المسلم.

والديمقراطية قائمة على فكرة المساواة بين جميع المواطنين بلا استثناء، فإذا كانت مسألة السيد والعبد انتهت تاريخيا رغم أنها لم تبطل، فما الذي يمنع أن يتجاوز الفقه الإسلامي العلاقتين الأخريين، ولَن يضير ذلك الإسلام في شئ ؟!

تعقيب حافظ دياب :

أذكركم بقولة أبي حيان التوحيدي " إن علم العالم كثير وعمر الإنسان قصير "، لذلك أقول ختاما أحبكم وأحب عبد المنعم أبو الفتوح.

تعقيب عبد المنعم أبو الفتوح :

بسم الله الرحمن الرحيم

أؤيد في بداية كلامي ما قاله د.حافظ عن أن الهدف من هذه الندوة هو الحوار الموضوعي ليزيل الإسلاميون ما لدى التيارات الأخرى من التباسات عن تصوراتهم.

ولعل من أهم النقاط التي أثيرت هو ضرورة التفرقة بين المقدس وبين فهمنا للمقدس، وهذه مسألة قديمة ولا خلاف عليها، فلا أحد معصوم من الخطأ إلا المعصوم عليه الصلاة والسلام،لكن ليس معنى الاختلاف مع الفقهاء أن أهيل عليهم التراب. والحقيقة أن ما عوق مسيرة الإسلام هو توقف الاجتهاد.

أما فيما يخص الأسئلة حول النظام السعودي والنظام الإيراني فأنا لست مندوباً عن أي منهما، وأي نظام يخالف قيم الإسلام فليذهب إلى الجحيم !! وأذكر أننا كإخوان مسلمين أول من استنكر عملية الانقلاب التي تمت في السودان قبل أن تقول أي شئ عن نفسها لمجرد أنها عملية انقلاب عسكرية، والانقلاب العسكري عندنا وفي فهمنا البشري أيضا وغير المقدس مرفوض حتى ولو لبس ثوب الإسلام؛ لأنه لا شرعية لنظام حكم في فهمنا نحن الإخوان المسلمين إلا باختيار حر للشعب.

تعقيب عاطف أحمد :

لم اقصد الإساءة لأحد، وأتصور أن ما قدمته هو رؤية موضوعية. والمبدأ الذي ينبغي أن نتفق عليه هو أنه لا يمكن أن نستطيع حل المشكلات دون كشفها وتحليلها وطرحها للنقاش. وهذه محاولة لطرح المشكلات للنقاش.

وما أطرحه أن هناك نسبية في فهم الإسلام، فهل هناك من يشك في ذلك ؟ وأعتقد أن د.أبو الفتوح قال نفس الكلام، وحتى الخاتمي الرجل الإسلامي الذي لا يشك أحد في إسلامه قال الكلام نفسه، بل ما هو أكثر لدرجة أنه قال إذا أراد الشعب حكومة غير إسلامية فعلينا أن نتنحى، وهذه رؤية ليبرالية بل رؤية علمانية؛ لأن العلماني لا يقول أكثر من ذلك. العلمانية بالمناسبة لا تعني رفض الدين، وإنما تعني موقفا من المعرفة؛ بمعنى أن الدين مسألة خاصة بالمعتقد وهذا شئ أساسي، لكن كونه يخرج إلى المجتمع والسياسة والاقتصاد والعلم فهذا هو الشيء المرفوض فقط وهذه هي نقطة الخلاف. ولهذا هناك فرق كبير بين العلمانية والإلحاد.

المحور الثالث

ضمان حقوق الأقليات الدينية بين الثقافة الدينية السائدة ومتطلبات الدولة الحديثة

رئيس الجلسة: أمينة النقاش

- مداخلة جورج إسحاق
- مداخلة نبيل عبد الفتاح
- مناقشات الجلسة

مداخلة جورج إسحق

كاتب سياسي وخبير تعليمي

ضمان حقوق "الأقليات" بين الثقافة الدينية السائدة ومتطلبات الدولة الحديثة

سعدت بدعوتكم الكريمة لورشة عمل "الإسلام والديمقراطية" من مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، بالتعاون مع مركز الإسلام والديمقراطية بأمريكا، وسر سعادتي تكمن في العنوان الرئيسي للورشة -الإسلام والديمقراطية- لما يحمله العنوان من دلالات ما أحوجنا إليها الآن سواء كعرب بالمعنى العرقي، أو كمسلمين من المنظور الحضاري، أو بصفة شخصية كمواطن عربي مصري قبطي.

وفي هذا الإطار أحب أن أسجل ابتداءً اعتراضي على عنوان الجلسة حيث إني لا أود أن أستخدم مصطلح الأقليات في مصر، وأود أن يندرج مجمل حديثي في إطار المواطنة الذي يجعل هموم المصريين واحدة.

وفي هذا الإطار ومنطلقاتي في هذا ثلاثة: مواطنتي المصرية وعروبتي ذات البعد الحضاري الإسلامي وقبطيتي كأحد المكونات الحضارية الثقافية، وهذا لا ينفي خصوصية هذه المنطلقات في وجود فضاء إنساني كوني حضاري وخاصة في مواجهة الخطر الأمريكي الحاكم ذي البعد الأحادي.

وأعتقد نحن الآن كعرب مسلمين ومسيحيين نعاني من هذه المواجهة وهذا الخطر. ومن هذه القاعدة الفكرية أنطلق في ترابط موضوعي مع العنوان المتاح في الحديث عنه

وهو: "ضمان حقوق الأقليات بين الثقافة الدينية السائدة ومتطلبات الدولة الحديثة"،

ومع احترامي الكامل لأشقائي في (مركز القاهرة) وأشقائنا الضيوف "مركز الإسلام والديمقراطية" فقد وضعت كلمة "الأقليات"، بين قوسين، وذلك بدون استطراد، لتجربة لنا نحن المواطنين المصريين سواء كنا أقباطاً أم مسلمين وفق إرادة شعبية تمتد من رفض المصريين جميعاً لوصف أحد أطراف المكون المصري وهم المصريون الأقباط "بالأقلية" منذ مناقشات وضع أول دستور مصري وهو دستور ١٩٣٢ وحتى آخر حوار مجتمعي حدث في مواجهة مؤتمر الأقليات عام ١٩٩٤، فلقد رفضنا ولا زلنا نحن المصريين نرفض وصف المواطنين المصريين الأقباط بـ"الأقلية" حتى وإن كانوا أقلية عددية، ولو وقع عليهم تمييز بسبب ديانتهم، وما ترتب على ذلك من ضرورة الكفاح من أجل إلغاء هذا التمييز، ونكافح من أجل إصلاح سياسي وديمقراطي وثقافي وديني يلغي كافة أشكال التمييز في مصر سواء كان تمييزا دينيا أو نوعيا أو اجتماعيا أو حتى جهويا.

ثلاثية العنوان

من هذا المنطلق وذلك المنظور نعود للعنوان وهو أيضاً ينقسم ويتكون من جدل بين ثلاثية أخرى هي:

١- ضمان حقوق "الأقليات"

٢- الثقافة الدينية السائدة

٣- متطلبات الدولة المدنية

أولاً ضمان حقوق "الأقليات" الدينية

أعتقد أننا أمام إشكالية لا تتركز فقط على مصطلح الأقليات الدينية، وقد تعرضنا لذلك ضمنياً فيما سبق، ولكن الآن الإشكالية الحقيقية في هذا الجزء من العنوان ترتكز على كلمة ضمان، ودعوني أقول لكم إن هذه الكلمة مهمة جداً، لأنها وفق المنظور الذي سوف نطرحه فيما بعد، تشكل مكمن الخطورة سواء في التحذير من المخاطرة القادمة بوعي أم بدون وعي، وذلك لأنه وفق المنظور والأجندة التي يجملها العنوان فالضمانة الوحيدة هي إعمال مفهوم وآليات وأجندة الشق الثالث من العنوان وهو "متطلبات الدولة الحديثة"، ذلك المفهوم الذي سوف نتحدث عنه لاحقاً، ولكن ما أود أن أحذر منه أننا بصدد عاملين أساسيين لإعمال هذا المفهوم وتلك الأجندة للضمان.

العامل الأول: وهو الكفاح القطري الداخلي لمواجهة كل أشكال التمييز الديني والنوعي

والاجتماعي والجهوي.

العامل الثاني: وهو الأخطر، هو أن يتقدم لنا أحد من الخارج لكي يضمن لنا الحقوق الداخلية حتى وإن كنا نكافح جميعاً من أجل تحقيقها وهنا أيضاً أذكر أننا كمواطنين مصريين سواء كنا أقباطاً أم مسلمين رفضنا على مر التاريخ كل معاني الضمان الخارجي سواء تتسلل تحت مسمى الحماية الدينية أو ضمان الحقوق. وكتب التاريخ تعج بمثل هذه المواقف.

ولكن هنا نحن نفرق بين كوننا جزءا لا يتجزأ من الرأي العام العالمي المدني الأهلي، نتضامن جميعاً حول الأجندات المحلية المطلبية لنشكل شعارنا العالمي وهو حقوق الإنسان بغض النظر عن لونه أو دينه، أو، أو، ولكن هذا لا يعني أننا يمكن أن نتنازل عن نقطتين أساسيتين:

وهما:

١- أن التضامن الدولي والمدني لا يعني أن نتدخل في وضع أجندات بعضنا البعض.

٢- رفضنا القاطع للتدخل من الحكومات حتى لو كانت لتحقيق أجندتنا الداخلية أو العالمية.

ثانياً: الثقافة الدينية السائدة

أما الإشكالية الثانية في الجزء الثاني من العنوان فهو "شمولية" هذا الجزء، وكنت أفضل ثقافة الفكر الديني السائدة، لأن هناك ثقافات دينية مختلفة؛ والعالم منذ بدء الخليقة ومنذ أن قتل قابيل هابيل يعاني من تضاد ثقافتين في كل شئ، فحين نقول الثقافة الدينية السائدة فهل نعني بذلك ثقافة الإسلام أم المسيحية أم اليهودية، وهل نعني ثقافة الأفكار الدينية السمحة أم المستنيرة، فكلنا لا نحتاج للتذكير بأن صحيح الديانات السماوية الثلاث يشكل ثقافة دينية سمحة أرسى معالمها الله عبر رسله العظام.

ولكن دعونا نتوقف أمام الإشكالية الأساسية الثانية وهي أن ثقافة الفكر الديني هي جزء لا يتجزأ من الثقافة العامة، والثقافة العامة هي أحد مكونات البناء التحتي الوطني، بكل ما تعني الكلمة، الأمر الذي يفرز ثقافة مميزة عامة ليست دينية فقط وليست في مواجهة ما أسميتموه "الأقليات الدينية"، بل هي ثقافة تمييزية ضد المرأة، وضد الفقراء، وضد بعض سكان هذا الوطن أو ذاك سواء أهل الجنوب أو الشمال، أو ذوي البشرة السمراء، أو ضد المختلف سياسياً من المعارضين، وهنا جوهر الأمر هو الثقافة السائدة

التي يشكلها البناء التحتي عبر آليات الحكم والتحكم والبيروقراطية، الأمر الذي يخلق مناخاً تمييزياً ضد حقوق الإنسان بشكل عام، وعلى هذا الأساس دعونا نذكر بمثال نعرفه وعانينا منه جميعاً في مصر، فالقوانين ضد حق الأقباط مثلاً في بناء كنيسة، موجودة منذ قرون ولكنها لا تطبق، بل ولا نعني بها إلا في لحظات سيادة مناخ ثقافة الانحطاط الفكري وهذا لا يعني أنني مع تلك القوانين المتخلفة، بقدر ما أريد أن أحدد شمولية المناخ.

كذلك أود أن أشير إلى مثال آخر وهو كيفية ظهور بدايات هذا المناخ، هذا المناخ مؤخراً برز منذ عام ١٩٧١ عن طريق الرئيس الراحل السادات، لقد بدأ السادات هذا الطريق دون أن يدرس عواقبه، مجرد صراع على السلطة استعان فيه بالجماعات الإسلامية لمواجهة اليسار، فخلق دون أن يدري أو يريد هذا المناخ الفكري دون أن يدري أنه سوف يكون أبرز ضحايا هذا المناخ، وهكذا فالصراع الأساسي يبدأ فكراً، ثم ينقلب إلى ثقافة وتنظيمات تطول الجميع.

ثالثاً: متطلبات الدولة الحديثة

لا أريد أن أتحدث عن أمور تعرفونها جميعاً عن المواطنة وحقوق الإنسان، والديمقراطية، وحرية التعبير، وتداول السلطة، خاصة ونحن في حضرة منظمات حقوق إنسان، ولا أعتقد أن الحكام العرب لا يعرفونها، بل يعرفونها ولا يدركونها، ولكن الإشكالية الآن تكمن في أن الخطر في السابق كان يتهدد الشعوب من جراء عدم احترام الحكام لمنظومة متطلبات الدولة الحديثة، وكان انتهاكها من قبل الحكام يعني ثباتهم في الحكم – من وجهة نظرهم– ولكن للأسف الذي أن أنقله لهم الآن أن شعارهم وأملهم في البقاء في الحكم يتوقف على أن يحترموا متطلبات الدولة الحديثة حتى لا تجرفهم رياح التدخلات الخارجية التي تستهدف زوراً وبهتاناً حماية الديمقراطية.

كما يستهدف بعض دعاة الأديان حمايتها فيؤدي بهم الأمر إلى انتهاك حقوق الإنسان من جهة وفتح الثغرات للتدخلات الخارجية من جهة أخرى.

خاتمة

وهنا تبرز إشكالية الإشكاليات وهي ما العمل؟

الآن نحن بصدد عدة ضمانات لابد منها وهي :

١– تدقيق مصطلحاتنا (الديمقراطية الإسلامية –الديمقراطية المسيحية– الديمقراطية

الجمهورية).

٢- النضال من أجل الإصلاح السياسي والمجتمعي

٣- النضال من أجل الحفاظ على الذات

٤- النضال من أجل الحفاظ على الخصوصية بما في ذلك سيادة الدولة

٥- ترسيخ المفاهيم الدينية والمواطنية كأحد أهم متطلبات الدولة الحديثة ومن أجل حمايتها، وقبل وبعد كل ذلك النضال من أجل منع أي تدخل خارجي من تحقيق الأجندة التي يحاول القطب الواحد تحقيقه" فأهل مكة أدرى بشعابها".

مداخلة نبيل عبد الفتاح

رئيس وحدة الدراسات الاجتماعية بمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام

ضمان حقوق الأقليات الدينية بين الثقافة الدينية السائدة ومتطلبات الدولة الحديثة

ثمة موضوعات نمطية يعاد غالباً إنتاجها، وتداولها بين الحين والآخر، بل ولا تكاد تجد جديدا في الخطابات المطروحة حولها، قصارى ما يتم هو صياغات مجازية أو لغوية للتعبير والدلالة حول موضوعها. من أبرز الأمثلة على تلك المرادفات إشكالية الأصالة والمعاصرة، التقليد، والتحديث، والتقدم، والتخلف، الخ. إن نظرة على الازدواجيات والثنائيات السابقة وغيرها، تكشف عن اختلاف السياقات الاجتماعية والسياسية والثقافية التي طرحت فيها. إن الازدواجيات بوصفها اصطلاحات، وعلامات وإشكاليات لها أصولها المرجعية والدلالية كجزء من شبكة للأنساب الاصطلاحية، ودلالاتها المختلفة، إلا أنها اكتسبت بعضا من الاستنساخ في معانيها، ومقاصدها لدى بعض مفكري وكتاب الجماعات الثقافية المصرية في مساجلاتهم حول أسئلة التقدم والتخلف، الأصالة والمعاصرة، الخ، ولكل إجاباته على كيفية معالجة إشكاليات وأزمات المجتمعات والدول العربية قبل وبعد الاستقلال عن الاستعمار الغربي.

إن الملاحظات السالفة تكاد تنطبق على موضوع "ضمان حقوق الأقليات الدينية بين الثقافة الدينية السائدة ومتطلبات الدولة الحديثة"، هو تعبير عن إشكالية يعاد إنتاجها في أكثر من حالة عربية وإسلامية، نظراً لاحتقانات دينية وسياسية ودستورية وقانونية. إن العنوان المطروح يتسم بالعمومية والغموض لأسباب عديدة، نورد بعضها فيما يلي:

١- عن أية أقليات وأية مجتمعات نتحدث، لأن البعض الذي ينتمي إلى أديان تخالف دين الغالبية داخل المجتمعات العربية، يعتبر أن الاصطلاح لا يعبر عنهم، ويعتبرون أنفسهم خارج هذا التوصيف، وأنهم جزء لا يتجزأ مما يسمى النسيج الوطني في بلادهم، وهو ما تعتبره عناصر بارزة في الصفوة المصرية القبطية، أمراً أساسياً لا محيد عنه، ويستثني من ذلك بعض الآراء الأخرى وسط بعض المصريين الأقباط ومثقفي أقباط المهجر. إن كلا الاتجاهين يشكلان تعبيراً عن رؤيتين ومفهومين لحل بعض المشكلات التي تعتري الاندماج القومي، ومبادئه، وآلياته، مع تطور الدولة والنظام السياسي المصري طيلة نصف قرن انصرم. إن إدراك المجموعات الدينية – أياً كانت انتماءاتها الدينية والمذهبية ومواقفها الاجتماعية ومصالحها – لذاتها وهوياتها إزاء المجموعات الدينية الأكبر داخل الهياكل الاجتماعية والثقافية، تختلف من حالة مجتمع لآخر. إن أحوال العالم العربي على سبيل المثال تشير إلى تمايزات بين ارتباط الهوية المذهبية – الدينية، بتاريخ خاص للجماعة، أو الطائفة إزاء الآخرين كحالة الموارنة في لبنان، ودورهم الثقافي والسياسي في الصيغة اللبنانية بعد الاستقلال عن الاحتلال الفرنسي. إذ لا شك أن دورهم السياسي المميز، أدى إلى ارتباط وحدة لبنان بصيغة أسقطتها الحرب الأهلية اللبنانية، وأحلت صيغة أخرى مكانها في اتفاق الطائف، الأمر الذي شكل هواجس، ومخاوف لدى الطوائف المسيحية المختلفة.

١- تختلف أوضاع المسيحيين في سورية، والأردن عن الحالة السودانية على سبيل المثال بتعددياتها اللغوية والعرقية والدينية، فالمسيحية في السودان الجنوبي هي جزء من خريطة دينية وعرقية ولغوية معقدة التكوين، وتعاني من حروب من التهميش والإقصاء واللامبالاة لها تاريخها في تطور السودان الحديث والمعاصر. إن المطالب السياسية والثقافية والاجتماعية للمجموعات الدينية الأصغر تتفاوت بحسب تاريخ، وأوضاع كل حالة على حدة ومن ثم يصعب التعميم.

٢- إن وضع الدولة، وتاريخها، وطبيعتها، وشكل نظامها السياسي يشكل محوراً رئيسياً لأوضاع المجموعات الدينية الأصغر، وأحياناً الأكبر. إن تاريخ الدولة في العالم العربي، والأنظمة السياسية السائدة منذ الاستقلال تعاني من عدد من الظواهر يأتي على قمتها: بناء الدولة –الأمة، لأن شروطها السياسية، والاجتماعية والثقافية لا تكاد تتوافر إلا في حالتي مصر، والمغرب. الدول العربية الأخرى، تعاني من

انقسامات وتفتت وعدم تجانس في التركيبة المجتمعية والسكانية، حيث تسود وتسيطر الولاءات الفرعية – إذا كان التعبير لا يزال صالحاً وسائغاً – حول الأديان والمذاهب والأصول القبائلية والعشائرية والعائلية الممتدة، والطوائف. وراء كل الولاءات والانقسامات الأولية، تأسست هويات وأساطير وأبنية للقوة التقليدية، لم تستطع دولة ما بعد الاستقلال – أياً كانت هوياتها الأيديولوجية وأدواتها القمعية، وأساطيرها– أن تدير هذا التنوع من ناحية بكفاءة في إطار دولة حديثة، أو تذيب هذا التعدد التقليدي بحيث تبني أمة وقومية موحدة كما ذهبت الخطابات القومية لأباء ما بعد الاستقلال، وخلفائهم، إلخ، في ظل استراتيجيات بوتقة الصهر التي عانت من جحيمها السياسي، والاجتماعي مجموعات قومية وعرقية دينية، إلخ، على نحو ما كشفت عنه التجارب التاريخية في العراق، والسودان، وسورية، والجزائر، والمغرب.

٣- الخطابات التي انطلقت من العقائد السياسية للحركة القومية العربية الجامعة، البعثية والناصرية وغيرها بتعددياتها ومنطلقاتها، وتنوعها، وتمايزاتها، لم تعط عناية واهتماماً خاصاً لإشكاليات وأزمات التعدديات الدينية والمذهبية والقومية والعرقية، الأمر الذي أدى إلى إهمال تطلعات المجموعات الأصغر في إطار الفكرة العربية الجامعة، تأسيساً على أنها تنطوي في طموحها المثالي لأمة عربية واحدة، أن تحل داخلها تناقضات الأنماط الدينية والمذهبية والقومية والعرقية واللغوية الفرعية. إن هذا الاتجاه الذي ساد الفكر القومي العربي باتجاهاته المختلفة، وصراعاته قدم مطعماً ببعض من المثالية والرومانتيكية السياسية النازعة للأحلام الجماعية للفئات الوسطى – الوسطى، والوسطى –الصغيرة – وهي الموجة الثالثة في حركات التحرر العربي عن الاستعمار الغربي – التي قادت غالبية دول ما بعد الاستقلال.

٤- إن نموذج الدولة التسلطية والتعبوية الذي ساد بعد الاستقلال وأيديولوجياتها القومية والاشتراكية العربية عموماً، كانت استراتيجية الاندماج القومي فيها تقوم على الإدماج القسري، وإن السياسات الاجتماعية الحاملة لعدالة اجتماعية – اختلفت من دولة ونظام سياسي لأخرى – تعد كفيلة بمعالجة التناقضات الدينية والمذهبية وتمظهراتها –وتمفصلاتها – الرمزية والثقافية والسياسية والأهم الأخيرة، حيث يخضع الجميع لأيديولوجيا التحرر الوطني، وبناء الاشتراكية في

العراق، والجزائر، وسورية، وبعض من مظاهر ذلك في الحالة المصرية -على خصوصياتها- في هياكل وأطر تعبوية، وأنظمة سياسية توتاليتارية واحدية التنظيم.

٥- إن نظم ما بعد الاستقلال في الدول التسلطية التي تأسست في مجتمعات عربية-إسلامية، تحتوي على مجتمعات دينية مسيحية، وعرقية وقومية، حاولت أن تطرح نموذجاً شبه علماني كسورية، والعراق ومصر إلا أن ذلك كان يتم في إطار سياسات للدين، توظفه في إطار بناء الشرعية السياسية تأسيساً على أن نموذج الدولة التسلطية الاشتراكية، لا تتنافى مع الإسلام وشريعته وقيمه. من هنا استخدمت السلطات الحاكمة، المؤسسات الدينية الرسمية في دعم سياساتها، وخطابها، وتبريره على أسس دينية إسلامية، بل ومسيحية أيضاً. من أبرز الأمثلة هذا التوظيف واسع النطاق لكتاب مصطفى السباعي اشتراكية الإسلام، وكتابات علماء أزهريين كأحمد عبده الشرباصي وغيره كثيرين حول الإسلام والاشتراكية. إن النزعة شبه العلمانية وظلالها لم تحل دون استمرار الدعم الأيديولوجي من مصادر دينية إسلامية ومسيحية، بل والاستعارات والمجازات والرموز من أشكال التدين الشعبي والفولكلوري. هذا النمط من الشعبويات والأيديولوجيا ذات الظلال والأشباح العلمانية عمدت إلى تطعيم مقولاتها الأساسية، بل وأساطيرها ووعودها بالسند الديني، وتفسره على هواها الأيديولوجي، وبالأحرى مصالحها وأهدافها في بناء الشرعية، ودعم خطابها السياسي، وسياساتها في التعبئة، إلخ. من ناحية أخرى، كانت قوى المعارضات السياسية الإسلامية لها توظيفاتها واستخداماتها لرؤئ وتأويلات تدعم مصالحها وإيديولوجيتها.

٦- إن قضايا وإشكاليات العلاقات بين الأغلبية الدينية العربية الإسلامية، وبين أبناء الأديان الأخرى،شكلت أحد أبرز مشكلات دولة ما بعد الاستقلال في الدول العربية، وكانت استراتيجيات الاندماج القومي وآلياته تنزع نحو القسرية والإرغام، إلا باستثناء الصيغة اللبنانية، وربما الحالة المغربية، حيث شهدت المغرب تعايشاً إلى حد ما بين الأقلية اليهودية المغربية، والأغلبية المسلمة في إطار ضمانات، النظام الملكي، وكانوا قريبين من المخزن وتقاليده التاريخية ودوره السياسي البارز والناعم بالقرب من سدة الحكم. تزايدت بل تفاقمت مشاكل الاندماج القومي تحت وطأة المشكلات الناجمة عن تعثر نماذج التنمية، والأساطير والوعود التي حملتها، فضلاً

عن تأثير سياسات القمع الداخلي في بلاد عديدة، وعسكرة الحياة السياسية، والفكر الديني ومحاصرة الدولة للمجال العام. أدى ذلك إلى ازدياد توظيف الدولة في العالم العربي والصفوات السياسية الحاكمة لسياسات الدين في إدارة شئون الحكم، وفي السياسات الداخلية - عبر استخدام المؤسسات الدينية الرسمية واللارسمية.

٧- إن اللجوء السياسي للدين منذ هزيمة يونيو ١٩٦٧، كان إطاراً حمائياً ودفاعياً إزاء الهزيمة، وأدى ذلك إلى مزيد من كثافة الاستخدام الذرائعي والبراجماتي للسيطرة والتعبئة لمواجهة احتلال أراض عربية في مصر، والأردن، وسورية، والضفة الغربية وقطاع غزة.

إن الدين وظف في النزاعات الداخلية بين الصفوات الحاكمة، وبين المعارضات السياسية الراديكالية كالجماعات الشيوعية، والماركسية، والناصرية عن طريق دعم الجماعات الدينية، عن طريق إحداث توازن سياسي ما. إن الاستراتيجية السابقة أدت إلى تصاعد نفوذ الجماعات كالإخوان، وبروز جماعات أكثر راديكالية في مصر كحزب التحرير الإسلامي -جماعة صالح سرية التي أطلق عليها إعلامياً الفنية العسكرية- وجماعة "المسلمون " المسماة بالتكفير والهجرة، ثم الجماعة الإسلامية، والجهاد..إلخ.

٨- أدى الصدام العنيف بين الصفوات الحاكمة في بعض البلدان وبين المعارضة الإسلامية، إلى تزايد معدلات التوتر الاجتماعي، والديني على نحو باتت بعض المجموعات الدينية -لأصغر- تشعر بالخطر والتهديد خاصة بعد لجوء بعض الجماعات الراديكالية- إلى العنف ضد المسيحيين، وإلى تفجر نزاعات طائفية واعتداءات على المسيحيين، الأمر الذي أعاد مجدداً الخطاب حول الأقليات من ناحية، وحول قضايا المواطنة والمساواة.

٩- برزت وبقوة ظواهر المد الإسلامي السياسي، والاجتماعي، والثقافي في عقود السبعينيات والثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضي وإلى الآن، ولا سيما المطالبات السياسية والضغوط من المعارضة الإسلامية المطالبة بتغيير طبيعة النظم القانونية الحديثة، وشكل النظام السياسي. إن المطالبات، والخطابات الإسلامية السياسية الحاملة لها أدت إلى ازدياد المخاوف المسيحية في بلاد عربية مثل مصر، والسودان، ولبنان -في ظل حرب أهلية ضروس بين طوائفه العديدة - وبلدان أخرى

كالأردن، وفي القدس. إن أوضاع المسيحيين العرب، كانت ولا تزال موضوعاً لحوارات بين صفوة من المثقفين والمتخصصين في لقاءات عديدة، بحث في طبيعة المخاوف من النواحي الدينية والعقيدية والمذهبية والسياسية، والاجتماعية، والرمزية، وأسبابها وعواملها واتجاهاتها.

١٠- إن الجروح البنائية التي تنطوي عليها التركيبة الدينية والمذهبية في المجتمعات العربية، ووهن التجانس الداخلي، أدى إلى احتقانات طائفية، سرعان ما شكلت عاملاً - مع عوامل أخرى- لدفع بعض المسيحيين العرب نحو التفكير في الهجرة إلى الخارج، كما في لبنان وبين المقدسيين..الخ.

١١- من أبرز عوامل إثارة هواجس المسيحيين العرب من الحركة الإسلامية السياسية الراديكالية، وأشباهها، هو سيطرة خطابات إسلامية سياسية تنطوي على الغلو السياسي، ونبذ هندسات الحداثة السياسية والقانونية والأدبية لصالح خطاب الهوية الديني، شبه المغلق، الذي يدافع عن أصالة متمركزة حول الماضي.

١٢- إن خطاب الهوية الإسلامي أعاد إنتاج الخطابات الدينية الأخرى حول الهويات الدينية والمذهبية، وكليهما روج ولا يزال محملاً بأساطير ومتخيلات ومحمولات، والأخطر مواقف كل خطاب ديني، ومذهبي من الآخرين، أو الأغيار الدينية، ومركزاً على إعادة إنتاج منظورات وجملة مواقف كل دين ومذهب عن الآخر. بعض المواقف لا تقتصر فقط على النصوص المقدسة، وإنما تشمل بعض المقولات الفقهية واللاهوتية والشعبيات الشائعة كخبرات تاريخية، أو أمثولات شعبية أو أحاسيس شبه جماعية، مما يكوّن نمط التدين الشعبي السائد حول كل دين ومذهب إزاء الآخر.

- ولا شك أن بنية تصورات كل دين ومذهب عن الآخر، وجملة الخبرات الشعبية، ينطويان على تركيز على التمايزات، وعلى نزعات تفضيلية وتمجيدية، الأمر الذي يوسع الفجوات بين الجمهور المسلم، والمسيحي.

١٣- إن انتقال الجماعات الإسلامية الراديكالية من المجال السياسي إلى المجال الاجتماعي والثقافي، بعد سيطرة الدولة على مصادر إنتاج العنف ذي الوجوه الدينية والطائفية، أثار العديد من المخاوف حول طبيعة أساليب الحياة السائدة، خاصة في ظل احتكاكات ومؤثرات وعنف طائفي ساد على أسس طائفية، وأسباب اجتماعية - اقتصادية.

إن طغيان الرموز الدينية والطائفية على المجال الاجتماعي، والخلط بين المعايير الدينية والفقهية واللاهوتية، وبين المعايير النقدية، والقيم الجمالية في الأدب بأجناسه المختلفة، وفنون السينما والمسرح..إلخ. أشاع حالة من الخوف على حريات التعبير والتفكير والإبداع والسلوك الاجتماعي والسياسي، الأمر الذي أدى إلى إشاعة ثقافة الخوف، والإضمار.

١٤- إن تعثر استراتيجيات بناء الدولة - الأمة في غالب الحالات العربية مع ظاهرة توظيف الدين سياسياً، أدت إلى عدم بناء أسس للاندماج القومي راسخة. إن بعض البلدان، هي دولة - أمة كمصر، ومع ذلك أصاب الوهن والشروخ بنية الإجماع القومي، وأسس الاندماج الداخلي التي تأسست في مطلع الدولة الحديثة، وحول دستور ٢٣ .

إن عدم تجدد الأسس الاندماجية في إطار تعددي وديمقراطي يكرس مبدأ المواطنة -بدلالاته المعاصرة- أبرز وبوضوح مشاكل جرحت ما بات يسمى بالوحدة الوطنية في المفهوم المصري الشائع.

١٥- إن تحولات ما بعد الحرب الباردة، وانهيار العالم ثنائي القطبية، والعولمة والانتقال إلى الشرط ما بعد الحديث، أدى إلى أنماط جديدة من التشظي في العلاقات الاجتماعية، ورؤى سياسية جديدة، وإلى تفككات داخل بنى المجتمعات، وهويات أكثر تنوعاً حتى داخل ما كان يسمى بالهويات الشمولية، ولاسيما في ظل أفول السرديات الكبرى. إن العولمة وثوراتها الاتصالية، وشبكاتها العديدة أعطت فرصاً جديدة للهويات الدينية والمذهبية والعرقية والقومية واللغوية كي تعبر عن ذواتها، وتجد آليات دفاعية من دول كبرى، ومن المجتمع المدني العولمي تحت التشكيل.

١٦- إن كثافة اللجوء للدين، وأدواره في العلاقات العولمية، أصبح جزءاً من اهتمامات السياسة الخارجية للولايات المتحدة والدول الكبرى في الشمال، التي باتت تعتبر احترام الحريات الدينية أحد معايير تقييم سلوك الدول الأخرى، ومدى احترامها لحقوق الإنسان، بل وعقاب بعض الدول إذا ما انتهكت هذه الحرية سواء سياسياً ودبلوماسياً أو اقتصادياً. إن خطورة هذا المبدأ الجديد أنه ينتهك مبدأ السيادة، ويعني تدخلاً في الشئون الداخلية للدول الأخرى. إن السياسة الخارجية الأمريكية تعتمد على تقارير لجنة الشئون الدولية، وعلى تقارير منظمات غير حكومية كبيت الحرية الأمريكي على سبيل المثال. أدى هذا التحول إلى انعكاسات عديدة على

العلاقات بين المسلمين والمسيحيين في أكثر من بلد عربي. إحساس البعض بأنهم محاصرون داخلياً ومستبعدون من المشاركة السياسية، وشعور البعض الآخر بأنهم محاصرون خارجياً من الولايات المتحدة، وبعض المنظمات الدفاعية وشعور البعض الثالث بأنهم محاصرون على المستويين معاً. إن الضغوط السابقة، ساهمت في احتقان العلاقات بين الحين والآخر في أكثر من بلد عربي بين أبناء الوطن الواحد، والشعب الواحد.

في إطار السياقات الداخلية والإقليمية والعولمة المتحولة أدى ذلك إلى ما يلي :

١- تزايد المخاوف من أنماط الثقافة الدينية -الفقهية والوعظية- الشائعة، ولاسيما المتزمتة على حقوق المسيحيين العرب على وجه الخصوص.

٢- ارتفاع خطاب تقليدي حول نموذج أهل الذمة التاريخي، بكل محمولاته وإيحاءاته وإدراكاته لدى المسيحيين العرب بما يعني انتقاصاً من مبدأ المواطنة، والمبادئ الدستورية الحديثة حول المساواة، ودولة القانون... إلخ. الأمر الذي يعني الإقصاء، والتهميش للمسيحي العربي في وطنه.

٣- عزوف بعض المسيحيين العرب عن المشاركة السياسية من خلال الآليات الانتخابية السائدة وقوانينها المعروفة، وانتهاكاتها على اختلافها، بكل انعكاسات ذلك على الاندماج القومي.

يمكن لنا أن نوجز هواجس ومخاوف المسيحيين العرب بأنهم يعانون من غلبة فائض المخاوف وفائض الاستبعاد إذا ما ساغ التعبيران.

الأول: نقصد به تراكم مجموعات من المشاعر السلبية والمخاوف شبه الجماعية لدى المسيحيين إزاء الأغلبية الدينية، وتدور المشاعر حول أشكال حقيقية أو متخيلة أو هاجسية من التحيز الديني أو الانتهاك المنظم أو العرضي لحقوقها في الحريات العقيدية وممارسة الشعائر والطقوس الدينية أو حقوق أخرى مثل: التعليم، أو المشاركة السياسية والاجتماعية في البلاد.

الثاني: ونقصد به تراكم تاريخ من السياسات الاستبعادية للمسيحيين من العمل السياسي، والاقتصار على بعض ممثليهم تختارهم الدولة ويكون تمثيلهم شكلياً لا تأثير له في عملية صنع القرار السياسي، شكل ذهنية الصفوة والجماهير، والبيروقراطية وذاكرة المؤسسات، الأمر الذي يجعل ذلك عائقاً أمام عمليات التكيف مع ضرورات بناء المواطنة والمشاركة السياسية على أسس وأفكار جديدة. ومثال ذلك الأبرز السودان.

الثالث: إن الخطاب الديني التقليدي والممارسات الدينية والسلوكيات الاجتماعية الحاملة لآثار التزمت والتعصب تؤدي إلى إثارة مخاوف أساسية من التأثير السلبي للتطرف والتعصب على حقوق المسيحيين العرب.

الرابع: إن الثقافة الدينية المتشددة والمتزمتة لا تؤصل وتدعم ضمانات لحقوق غير المسلمين إلا في إطار تقليدي، لا على أسس المساواة والمواطنة ودولة القانون الحديث.

الخامس: إن بعض الاجتهادات حول نسخ عقد الذمة في إطار الدولة الحديثة، وحول حرية العقيدة لا تزال محدودة في إطار صفوة مثقفة محدودة العدد في غالب البلدان العربية، ولم تجد رواجاً وشيوعاً.

السادس: إن ضمانات الاندماج القومي المتجدد لا تؤسس إلا على قواعد المواطنة الكاملة في إطار دولة القانون، وثمة من اجتهادات بعض الفقهاء المسلمين، ما تضفي شرعية على مبدأ المواطنة والمساواة. ويمكن في ظل حوارات جادة تطوير هذا الاتجاه.

مناقشات الجلسة

أمينة النقاش

مديرة تحرير جريدة الأهالي

لا نود أن نضيع الوقت في الموقف من مصطلح "الأقلية ". فالمتفق عليه بين المتحدثين هو أن ثمة مشكلة، ونود أن نبحث معا في إطار هذه الحلقة عن حلول لها .

أحمد عرفه

كاتب

في تراثنا الإسلامي، هناك الزكاة والجزية ورغم أن السياق التاريخي للزكاة يشير إلى أنها كانت تمثل البعد الاقتصادي في إنشاء الدولة بعد أن كانت تجمع نفقات الشئون العامة في إطار قبلي ومن قبل شيخ القبيلة قبل الإسلام، فإن المسلمين ما زالوا يدفعون كلا من الزكاة والضريبة، رغم أن إحداهما تحل محل الأخرى، والأولى أن تحل الضريبة محل كل من الزكاة والجزية لأنها تصرف فيما جعل له كل من الزكاة والجزية .

محمد طلعت

محامٍ

سؤالي للأستاذ نبيل، أين ضمان حقوق الأقليات الدينية في مصر في ضوء قضية سعد الدين إبراهيم الذي سجن لأنه فتح هذا الملف في ندواته ؟ !

محمد البدري

أنثربولوجي

أعتقد أن اختلاف المجتمع المصري عن المجتمع القبلي في الجزيرة العربية يكمن في أن تقسيم العمل الزراعي في مصر من آلاف السنين قد جعلنا بالفعل نسيجا واحدا، وأعتقد أن قبولنا للإسلام كان نوعا من مقاومة تذرّي المجتمع المصري،فكنا دوما حريصين على ضم الشقوق وإعادة الدولة المركزية،وهنا يبرز السؤال :هل عروبة المصريين تفتيت للهوية المتجانسة ؟

صبري الشريف

صحفي سوداني

كيف نضمن حقوق الأقلية داخل الديانة الواحدة ؟

عبد الناصر عبد الرحمن

باحث

أعتقد أن من متطلبات الدولة الحديثة فصل الدين عن الدولة، وهي مشكلة جذرية إذا حلت تحل كثيرا من المشاكل .

النقطة الثانية هي التردد وربما التخوف من مصطلح أقلية عند المتحدثين، لكن هناك أسماء لها ثقلها بين الأقباط وقد كانوا يشاركون في ندوات د. سعد الدين إبراهيم حول الأقليات ويعرضون مشاكلهم كأقلية. كما أذكر أن البابا شنودة في حوار له منذ عشر سنوات في جريدة الأهالي رغم أنه يرفض استخدام مصطلح أقلية إلا أنه طالب بأن تكون للأقباط حصة تمثيل في مجلس الشعب، وهذا يعني ضمنيا أنه يطلب طلبا يخص أقلية على مستوى التمثيل السياسي، فضلا عن المناصب الحساسة،وهذا هو الواقع بعد عسكر ١٩٥٢ .

أمينة النقاش

من المؤكد أن نموذج الدولة الدينية أنتج الكثير من المشاكل في المنطقة العربية، ولعل أبرزها حالة السودان، وأذكر في حوار لي مع الدكتور حسن الترابي أنه قال "إن الخمس لا يتساوى مع الأربعة أخماس"، وكان يعنى أن على الجنوبيين أن يكونوا تابعين للشمال . ومن ناحية أخرى أذكر أن المنطقة العربية شهدت نموذجا ناجحا في حل مشكلة الأقليات وهي تجربة الجبهة الوطنية التقدمية في العراق التي حلت فعلا مشكلة العراق، وكان يشارك الأكراد في الحكم،وكان هناك تنمية حقيقية .لكن للأسف هذه التجربة تم القضاء عليها.

على عليوه

صحفي

إن طرح العلمانية أو فصل الدين عن الدولة كحل سحري لحل مشكلة الأقليات يتغافل عن حال دولة تركيا العلمانية وتنكيلها بالأكراد، كما يتغافل عن حال دولة تونس العلمانية التي تمنع النساء من الحجاب بالقوة وتنتهك أبسط حقوق المرأة في أن تختار أن تكون محجبة أو سافرة .

هشام السيد

طالب جامعي

بسم الله الرحمن الرحيم

فعلا هناك تمييز على المستوى الفعلي ضد الأقباط، ويظهر ذلك على سبيل المثال في عدم توليهم للمناصب الحساسة، لكن السؤال هنا: ما هو السبب في ذلك؟ هل هى الثقافة الدينية السائدة؟ أم فهمنا نحن للإسلام؟ أم نظرة أجهزة الحكم في الدولة؟ إن نظرة الإسلام الأولى للأقليات قد تمثلت في وثيقة المدينة، حين قال فيها الرسول عليه الصلاة والسلام "لهم ما لنا وعليهم ما علينا " . ولكن هل ذلك يتحقق في وقت السلم فقط؟ حيث في حالة قيام فتنة، سوف يتم استدعاء وإحياء مفاهيم أسقطت تاريخيا مثل "الجزية" استنادا إلى قوله تعالي ﴿وقاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرّمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون﴾، وكذلك بعض الأحاديث التي تدعو إلى الا نبدأ أهل الكتاب بالسلام.

سيد ضيف الله

باحث مصري

أود أن أطرح فكرة مؤداها أن هناك علاقة شد وجذب بين الثقافة الشعبية والثقافة الرسمية (السلطوية). فيما يتعلق بالموقف من الآخر المسيحي في مصر (وأنا مضطر لاستخدام هذا التعبير)، فالحواجز الدينية هى بالفعل أشبه بحوائط ضخمة وعالية، لكنها حوائط "على عجل"، أي متحركة، ويتحكم في حركتها بدرجة كبيرة السلطة الحاكمة، ففي الثقافة الشعبية موروث من أسانيد التسامح مع الأقباط، وبها كذلك موروث نقيض ذلك تماما.

وما تفعله السلطة أنها تدعم أيهما من خلال ما تنتجه من ثقافة جماهيرية تخدم توجهاتها، والملاحظ أن لعب السادات بالدين في السياسة استدعى الموروث السلبي في الثقافة الشعبية، ودعمها، والحقيقة أنه لم يكن البادئ، بقدر ما كان الأسوأ تطبيقا، فقد كان عبد الناصر بدرجة ما يسعى لأن يحتكر كل خطابات معارضيه، بما فيها مسوح الخطاب الديني الإسلامي. وعلى كل حال، أريد أن ألفت النظر إلى أنه لو تحقق فرضا أن منحت أي سلطة حقوقا سياسية أو اجتماعية.. الخ للآخر المسيحي في مصر، فإنني على يقين أنها لن تكون إلا منحة سوف تذروها الرياح، ما لم نكن على وعي بضرورة تجذير مبادئ المساواة والتسامح والمواطنة في الثقافة الشعبية بين المسلمين والأقباط.

تعقيب جورج إسحق

في الحقيقة أنا أريد أن أطرح مسألة المواطنة، والناس تقاومني، وهذا شئ غريب جدا!! ومن يريد أن يسميني "أقلية " فأنا أرفض هذه التسمية لأنها كلمة لها مدلول سيئ في العقل الجمعي المصري، وتؤذيني لأنها مرتبطة بأهل الذمة، وبالمناسبة هي غير مذكورة بالقرآن .

وذلك لأن منطق المواطنة يختلف تماما مع منطق الدين، وبصراحة هناك احتقار طائفي، هناك تمييز، لكن "الشطارة" أن تقاومه لا أن تخفيه . ولهذا نقول إن المواطنة هي الحقوق الكاملة في مقابل الواجبات الكاملة التي تؤديها تجاه الدولة، ونحن نقاوم التمييز من خلال مفهوم المواطنة لأن هذا في مصلحة مصر. ولهذا قاومنا سعد الدين إبراهيم منذ عام ١٩٩٤ لأننا نعلم شروطه، والأسماء التي دعاها لندواته ليست رموزا للأقباط في مصر وليست رموزا وطنية، وإنما هم رموز للتعصب الديني، ومن أجل مصلحة مصر قاومنا

أيضا القانون الأمريكي لحماية الأقليات وأصدرنا ضده بيانات، وقاطعنا اللجنة التي حضرت لمصر ولم يقابلهم في السفارة الأمريكية إلا شخصين نعرفهما بالاسم. وذلك نتيجة لمقاومتنا لهذه المحاولة التخريبية التي تستهدف مصر، فأنا مصري أولا مسيحي ثانيا. لذلك أرجوكم أن تنظروا للمستقبل، فالموقف حرج .

تعقيب نبيل عبد الفتاح

الفت الانتباه إلى نوعين من معالجة المشاكل

١- المنهج الوعظي الذي يعتمد على الخطاب العاطفي ومهما توفرت النيات الحسنة فهو يؤدي إلى مزيد من المشاكل .

٢- المنهج العلمي الذي يحتكم إلى التفاصيل في التحليل والحجة العقلية في تقديم البراهين . وعند الحديث عن موضوعات مثل حالات السودان وتركيا بالمنهج الوعظي العاطفي فإنني أغفل جهود المتخصصين في هذين الموضوعين بتبسيط وعظي مخل .

أما النقطة الثانية والتي تتعلق بموقف الفكر الإسلامي من موضوع الأقليات،فلا شك أن المشكلة هي أن البعض ما زالت ثقافته الإسلامية مبتسرة بمعنى أنه يريد أن يثبِّت مرحلة من تاريخ الفقه الإسلامي مع أن تنوع الفقه الإسلامي نشأ على هدى من قاعدة فقهية هي "حيثما وجدت مصلحة فثم شرع الله" . لكننا ورثنا إرث قفل باب الاجتهاد .

المحور الرابع

حقوق المرأة بين الثقافة الدينية السائدة ومتطلبات الدولة الحديثة

رئيس الجلسة: هويدا عدلي

- مداخلة فريدة النقاش
- مداخلة هبة رؤوف
- مناقشات الجلسة

مداخلة فريدة النقاش

رئيس ملتقى هيئات المرأة

أؤكد في البداية على أننا فعلا في هذه المرحلة من تطورنا أحوج ما نكون إلى التوافق على الأقل في الحد الأدنى من المشكلات، خاصة أن قضايانا كبيرة جدا في ظل هذا الهجوم الكاسح من القوة الإمبريالية الوحيدة في العالم، وفي ظل تراجع التنمية والحصاد الهزيل لسنوات التحرر الوطني . وهنا سوف تبرز مسألة المرأة باعتبارها محورا أساسيا من محاور حركة التحرر الوطني في هذه المرحلة الجديدة. والحقيقة أنه بدون تقدم جدي في قضية تحرير المرأة فلا نتوقع شيئا كبيرا من نضالاتنا .

لقد بنيت ورقتي على فكرة مركزية أساسية،وهي أن هناك قوتين رئيسيتين تعطلان مسألة تقدم المرأة في بلادنا، وربما في الوطن العربي والعالم الإسلامي . هاتان القوتان هما:

١- السياسات الليبرالية الجديدة أو ما سمي بالانفتاح الاقتصادي وما نعرفه عن ملامح تلك السياسات من انكماش وانسحاب الدولة وتخفيض العملة وكل ما يترتب على هذه السياسات من إفقار للجماهير العريضة . خاصة أنني حين أتحدث عن المرأة لا أتحدث عن النخبة أو النساء المحظوظات، وإنما عن ملايين النساء، وبالتالي أستطيع أن أقول إن السياسات الليبرالية الجديدة وحرية السوق وغيرها من خصائص روشتة البنك الدولي وصندوق النقد الدولي أدت إلى تراجع شديد في أوضاع المرأة ؛ فنسبة الأمية ما تزال ضخمة كما أن هناك تأنيثا للفقر وللبطالة، فالسياسات الليبرالية تتعامل مع المرأة باعتبارها سلعة سواء من خلال استغلالها في الإعلانات للترويج أو حتى في سوق العمل بسحبها من سوق العمل حين تشح فرص العمل والدفع بها لسوق العمل حين يحتاج سوق العمل لأيدي عاملة رخيصة . وفي الحالين لا ينظر لعمل المرأة باعتباره حاجة أساسية من

حاجات الإنسان، ينبغي أن تتوفر له بصرف النظر عما إذا كان رجلا أو امرأة . وفوق كل هذا وذاك هناك القيود الشديدة على الحريات العامة التي تجعل تنظيم الكادحين من أجل الدفاع عن حقوقهم عملية بالغة الصعوبة . وعندما يتعلق الأمر بالقوى الضعيفة والمهمشة وفي القلب منها قوى النساء تكون المسألة أكثر تعقيدا .

٢- قوة الإسلام السياسي : فالإسلام السياسي اقتصاديا واجتماعيا وسياسيا بكل فرقه سواء تلك التي صنفت معتدلة أو صنفت متشددة يمثل من وجهة من نظري قوة تعويق لعملية تحرير المرأة . ونحن لا نساوي بين تأثير القوتين على المرأة، فالقوة الأولى لأنها في الحكم فتأثيرها أقوى، لكن القوة الثانية (الإسلام السياسي) لا تقل نفوذا في المجتمع خاصة إذا ما تحدثنا عن الثقافة والمناخ العام السائد الذي تتحرك فيه قضية المرأة. وكذلك لا تختلف قوة الإسلام السياسي على المستوى الاقتصادي والاجتماعي عن قوة السياسيات الليبرالية الجديدة جذريا فيما يخص قضية المرأة، فليس لدى الإسلام السياسي -من وجهة نظري - مشروع تحرري شامل يستطيع أن يدفع بقضية المرأة في السياق العام لتحول اجتماعي اقتصادي إلى الأمام، وإنما العكس هو الذي يتم، فكل الحلول التي تقدمها الفرق المختلفة للإسلام السياسي هي حلول منتشرة في غالبية الأدبيات من قبيل إما عودة المرأة إلى البيت حتى يجد الرجال فرص عمل، وتحل بذلك مشكلة البطالة، فهناك دعوة لحصر جهد المرأة في نطاق الأسرة، وهناك تركيز شديد على ما يسمى بالخصوصية، والخصوصية إسلاميا هي في الإطار العام لها هي تعدد الزوجات والحجاب والنقاب للمرأة باعتبارها عورة، وبالتالي يتم اختزال المرأة في جسدها، فالنظر للمرأة باعتبارها عورة هو الوجه الآخر للتعامل مع المرأة باعتبارها سلعة، مثلما تتعامل الليبرالية السياسية مع المرأة باعتبارها سلعة بالمعنى الواسع جدا للكلمة . كما تشترك الفرق المختلفة للإسلام السياسي في الأغلب الأعم في فكرة الوصاية على المرأة باسم القوامة، وهذا لا ينفي وجود تأويلات تقدمية لمفهوم القوامة، لكننا نتحدث هنا عن التأويل الشائع والسائد الذي يفرض الوصاية على المرأة باعتبارها كائنا أدنى وقاصرا، ويتعلق بذلك حجب الجنسية عنها إذا ما تزوجت من أجنبي لأنها بزواجها من أجنبي تدخل دما غريبا إلى الأسرة، وفي إطار هذه النظرة أيضا يتم فهم اشتراط موافقة الأب أو الزوج على السفر، ويترتب على تلك النظرة أيضا منع الاختلاط في المدارس والجامعات بالقوة أحيانا مثلما رأينا في بعض ممارسات الجماعات الإسلامية .

إذن الخصوصية من وجهة نظر تيارات الإسلام السياسي هي في حقيقتها وضع أدنى،

وليس مختلفا فقط للمرأة. وذلك بحصر دورها في البيت كأداة إنجاب، وانعكاس ذلك في القوانين مثل قوانين العقوبات والأحوال الشخصية وقوانين الجنسية، استنادا للمادة الثانية في الدستور المصري التي تنص على الدين الإسلامي هو دين الدولة وأن الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع، يؤسس من وجهة نظري لخصخصة المرأة في المجال الخاص وهو "البيت"، حيث تصبح المرأة في حوزة هذا المجتمع الطبقي وفي ظل وصاية الرجل وامتلاكه لها، وهي وصاية مبررة وفق تيارات الإسلام السياسي بأن الاختلاف البيولوجي للمرأة يعني انتقاصا منها.

خلاصة الأمر أن مفهوم الإسلام السياسي لما يسمى بتحرير المرأة لا يختلف من حيث الأساس الاقتصادي والاجتماعي عن مفهوم الدولة الليبرالية الجديدة وسياسة الانفتاح الاقتصادي بكل المواصفات التي شرحتها .

والحقيقة أن الفكر الإسلامي السائد الخاص بالمرأة يعيد إنتاج نفسه ولا يتطور في حدود ما نرى إلا في هوامش محدودة جدا،وفي نفس الوقت يرفد النزعة الليبرالية السائدة ويقدم أساسا لها من الناحية الفكرية، إذ نجده يخوض نفس المعارك بنفس الأسلحة حتى أنه يكاد أن يكون دائريا، ومحافظا، ومهووسا بقضية التحكم في الجنس من خلال السيطرة على جسد المرأة وضبطه على اعتبار أنه عورة ينبغي سترها بالنقاب والحجاب.

وحتى لا نغفل وجود تيار تأويل مستنير نشير لمحاولة كل من الشيخ جمال البنا ود. سعيد العشماوي في اجتهادهما بشأن الحجاب، لكن الحقيقة أن مثل هذه المحاولات التأويلية المستنيرة هي محاولات تسكن الهامش، وذلك تحت ضغط المناخ العام وهيمنة المرجعية التقليدية لتيارات الإسلام السياسي . وقد شاهدنا في الآونة الأخيرة مصير أصحاب هذه المحاولات التأويلية المستنيرة ؛ فنصر أبو زيد صدر ضده حكم بانفصاله عن زوجته، مما اضطره للخروج من البلاد. وبالتالي توقف المنهج الذي اتبعه نصر أبو زيد في التأويل وخاف الطلاب من هذه المنطقة وخاف كذلك الأساتذة من مقاربة منطقة التأويل المستنير . وكذلك نشير لطرد الطاهر الحداد من جامعة الزيتونة وسحب شهادته، ونشير كذلك إلى إعدام الشيخ محمود طه في السودان، ومن قبل كل هؤلاء وغيرهم نذكر حرق كتب ابن رشد .

إذن يمكن القول أن حصر التيار المستنير الذي يؤسس ل"علمانية إسلامية" في نطاق الهامش من خلال تيارات الإسلام السياسي أدى إلى أن السائد ظل يعيد إنتاج نفسه

باستمرار ويخدم في نفس الوقت السياسات الليبرالية الجديدة . وفي ظل هذا المناخ يمكن أن نرى في التليفزيون الحكومي إعلانا يستغل جسد المرأة في الترويج لسلعة وبعده مباشرة نرى برنامجا دينيا يتحدث عما يمكن للمرأة المسلمة أن تكشفه من وجهها أو يدها.

لقد كان الهدف من وقفتي على تيار التأويل المستنير هو التأكيد على أن قوة الحركة الديمقراطية والحركة النسائية الجديدة، وحركة التقدم الاجتماعي والسياسي بصفة عامة عليها أن ترسي بمنتهى القوة أسسا لمرجعية جديدة، وهي مرجعية المواثيق والاتفاقات الدولية. وبصفة خاصة الاتفاقية الدولية لإلغاء أشكال التمييز ضد المرأة فيما يتعلق بقضية المرأة. وهذا ليس لأنني لا أجد أملا في التأويل المستنير وإنما على العكس فكل الأمل معقود على التأويل المستنير، وإنما لأن الدفع بقوة المرجعية العالمية يقوّي تيار التأويل المستنير ليسود خطاب الحقوق والمواطنة على خطاب الحلال والحرام . ومن المهم هنا أن نؤكد على أن المرجعية الحقوقية العالمية لا تتناقض مع كل ما هو تقدمي وعقلاني في الثقافة العربية الإسلامية. فقد شارك في وضع الميثاق العالمي لحقوق الإنسان كل من محمود عزمي من مصر وهو مسلم سني، وشارل مالك وهو لبناني مسيحي ماروني . كما شاركت في الاتفاقية العالمية لإلغاء التمييز ضد المرأة عزيزة حسين من مصر.

وأخيرا، فلو استطاعت القوى العقلانية المستنيرة والقوى السياسية التقدمية أن تتكاتف مع تيار التأويل الجديد في تناغم فسوف نفتح بابا جيدا لخطاب الحقوق والمواطنة ولقضية تحرير المرأة باعتبارها واحدة من القضايا الأساسية للتحرر الوطني والتقدم الاجتماعي في زمن العولمة، والهجوم الإمبريالي والصهيوني على بلادنا، ولا نستطيع أن نحلم بالانتصار في هذه المعركة الكبيرة والمتعددة المستويات دون أن تكون المرأة إنسانا كامل الأهلية وكامل المواطنة دون أن تنتقص حقوقه بأي مبرر حتى لو كان هذا المبرر باسم الدين فما بالنا لو كان المبرر باسم السياسة الليبرالية الجديدة والانفتاح الاقتصادي ثم يلصق هذا الانتقاص بالدين !!

مداخلة هبة رؤوف

باحثة ومدرّسة بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية

بداية أود أن أسجل اعتراضي على وضع منظمي الورشة لي في هذه الجلسة، على أساس أن المتوقع مني دائما أنني أتكلم عن المرأة، وكنت أفضل أن يتحدث الأستاذ جمال البنا مثلا عن المرأة وهو قادر على ذلك، وأتحدث أنا والأستاذة فريدة النقاش عن الدولة،

فتخصصي علوم سياسية، ولست مجرد امرأة أنثى محجبة نسوية إسلامية. ولذلك لن أتحدث إلا عن الدولة، مستغلة عنوان الجلسة " حقوق المرأة بين التقاليد الدينية السائدة ومتطلبات الدولة الحديثة ". فهذا العنوان يوحي بأن هناك تقاليد دينية واحدة. والواقع أن هناك أطيافا عديدة من التقاليد الدينية، ومن الظلم أن نُحشر جميعا في جعبة واحدة. أليس كذلك يا أستاذة فريدة؟! فالإخوان أطياف وتوجهات مختلفة وأجيال مختلفة. كما أن هناك تيارات إسلامية غير سائدة يقدمون أنفسهم بأنهم أصحاب رؤى مختلفة للنص الديني ويقبلون المرجعية التشريعية إلا أنهم يحرصون على تقديم أنفسهم على أنهم خارج تيار الإخوان، وربما خارج التيار الإسلامي السياسي بمفهومه الدارج، وهم مع ذلك ليسوا علمانيين بالضرورة، كما أنهم ليسوا مجرد أفراد بل تيارات. وهذا ما يجعلني أعتبر أن إهدار هذا التنوع خسارة من منظور وطني . إنني أتمنى أن تكف التيارات السياسية عن وضع "يافطة" التقاليد الإسلامية السائدة" على كل تلك الأطياف، بل وأن تدعم بشكل أو بآخر غير السائد بشرط ألا يكون دعما مشروطا؛ أي ألا يكون التخلي عن المرجعية الإسلامية شرط ذلك الدعم.

إننا نحاول أن نبني تيارا، لا أقول تيارا تقدميا لما لهذه الكلمة من دلالات معينة، وإنما أقول تيارا وطنيا يقبل الكلمة التي قالتها د. هويدا عند افتتاح الجلسة، وهي كلمة التوافق، التوافق وليس الاتفاق. ولن يحدث هذا التوافق إلا إذا كنت على استعداد لتغيير أفكاري وأن يكون الجيل الذي تنتمي إليه الأستاذة فريدة على استعداد لذلك أيضا . حيث إنني أشعر أن خبرة هذا الجيل مع الإسلام أو مع الحركة الإسلامية تعوق تحقيق هذا القدر من التوافق أو ذاك، بينما أشعر أن قدرتي على التحاور والتوافق مع شباب التيار اليساري أو الناصري تكون أعلى .

ونظرا لضيق الوقت فسوف أركز حديثي في نقد الدولة الحديثة، وأعتقد أنه ينبغي أن تتضافر جهود جميع التيارات السياسية لنقد الدولة الحديثة في مصر، فليست المشكلة أنها دولة قمعية وضد التقدم وضد الحرية وضد الديمقراطية فحسب، وإنما أيضا هي دولة ذات بنية حديثة تمكنها من الاستمرار في استبدادها، بل ويتحول الاستبداد فيها إلى ميراث، وإن اختلفت التيارات التي تمسك بالسلطة فيها. ولذلك نحتاج إلى أن نفكك هذه الدولة ونعيد تركيبها؛ لأنه لو حدث فرضا واستطاع تيار تقدمي أن يحصل لنفسه على قدر أكبر من الحريات مع استمرار هذه الدولة بموروثها من الهياكل الاستبدادية، فإن المشكلة سوف تستمر لأنها مشكلة كامنة في بنية الدولة .

ولو حدث فرضا انقلاب على نظام الحكم فإن أول مشكلة سوف يصطدم بها هؤلاء المنقلبون انهم سوف يجدون أمامهم ملايين الناس يعملون في أجهزة الأمن، ولكي يضموا هذه الملايين من البشر إليهم عليهم أن يفككوا الهياكل القديمة ويقيموا هياكل جديدة .

إننا نحتاج أن نعيد النظر في تصوراتنا حول الدولة سواء كمفهوم أو كجهاز أو كمنظم للعلاقات بين السلطة والمجتمع السياسي، ولا أجد أدني مشكلة في أن أدعو كل التيارات بما فيها الإسلامية إلى ذلك.

وبناء على كل ما سبق، أعتقد أن مشكلة المرأة في مصر هي مشكلة مع الدولة، وليس أدل على ذلك من أن هذه الدولة عندما رأت أن هناك أصواتا متنامية للحديث عن قضايا المرأة من على أرضية حقوق الإنسان، سعت إلى فك هذا الارتباط، وذلك بتأسيس المجلس القومي للمرأة والذي ضم الأسماء / الرموز التي كانت تتحدث عن قضايا المرأة من على أرضية حقوق الإنسان، وبذلك نجحت الدولة بذكاء شديد في تأميم قضايا المرأة !!

ولهذا، أرى أنه من الضروري أن ننتبه إلى حيل الدولة ونتعامل معها بالشكل المناسب ونفكر في الشكل الذي نريده لشكل هذه الدولة في المستقبل، وليس فحسب الشكل الذي نريده للإسلام في المستقبل، لأن التوافق بين الاثنين ضروري وإلا ستقع الكارثة إما على الإسلام أو على الجماعة الوطنية. ولن يكون في الحالتين أي رابح سوى جهاز الدولة مهما كانت أيديولوجية الشعارات التي يرفعها .

نقطة أخيرة أود أن أسجل بها اعتراضي على ما ذهبت إليه أ. فريدة بخصوص المرجعية الدولية التي تدعو إلى أن نجعلها مرجعيتنا، وسبب اعتراضي أن المرجعية الدولية التي تعطيني الحقوق باليمين هي التي تأخذها بالشمال، فإذا كانت هذه المرجعية تمنحنا إعلانات دولية لحقوق المرأة، فإنها تمنح أمريكا أيضا الحق في ضرب العراق أو على الأقل لا تستطيع أن تمنعها من ذلك .

وأخيرا، فمن المؤكد أنه سوف يأتي جيل جديد يطوّر خطابي وخطاب الأستاذة فريدة ويختلف معنا، وبدون ذلك سوف نظل نتحدث عن " المرأة بين التقاليد الدينية ومتطلبات الدولة الحديثة"، تلك الدولة التي هي فعلا حديثة، لكنها أبدا ليست تقدمية ولا ديمقراطية.

مناقشات الجلسة

نادية مصطفى

أستاذة بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية

لديّ انطباع واحد أخرج به من كل الحوارات والمناظرات المماثلة، وهو أن المناخ النفسي غير مهيىء، لأن موضوع الهجوم والانتقاد هو الإسلام السياسي من قبل اليساريين أو الليبراليين دون أي محاولة لتجاوز هذا الموقف والسير خطوة للأمام ؛أي لما بعد الانتقاد والهجوم . وهذا الانطباع مستمر معي منذ عشر سنوات يتأكد مع كل مناظرة أو حوار أشهده حول قضايا المرأة تحديدا . فهناك تمسك بمقولات معينة ضد الإسلام السياسي وموقفه من المرأة والديمقراطية، وفي المقابل هناك تحرك في إطار خطابات الدائرة الإسلامية ومقولاتها تجاه المرأة والديمقراطية، دون أن يقابله رد فعل مناسب من الاتجاه الآخر . وهذا ما يجعلني أتساءل : هل نستطيع بالفعل أن نتبين ملامح تيار أساسي مشترك في الجماعة الوطنية المصرية بروافدها المختلفة؟

صبري الشريف

صحفي سوداني

هناك أسئلة ما زالت مطروحة على الإسلاميين، وهي بمثابة قضايا خلافية تزيد المسافة بين الإسلاميين والتيارات الأخرى فيما يتعلق بقضايا المرأة، ولا تحل هذه القضايا إلا بإقرار الإسلاميين بالمساواة بين الرجل والمرأة، ومن هذه الأسئلة لماذا يحق للرجل المسلم أن يتزوج من مسيحية وينتفي هذا الحق عن المرأة المسلمة ؟ وهل المجتمع المنعزل رجاله عن نسائه أصل في الإسلام؟ وهل لازال للرجل ضعف حق المرأة في الميراث والشهادة أمام المحاكم؟ ولماذا تقيد حقوق المرأة في الحركة والعمل بوصايا الأب أو الأخ أو الزوج؟

سيد ضيف الله

باحث مصري

أشهد للأستاذة هبة رؤوف بالذكاء الشديد في مداخلتها، إذ اتجهت في كل النقاط التي طرحتها إلى ما هو مشترك لتؤكد رؤية واحدة . ولكن بشيء من التأمل نلحظ أن كل النقاط المطروحة أدت إلى زعم أن هناك عاملا مشتركا بين جميع التيارات الفكرية

المختلفة. وهو الاتجاه صوب الدولة، وهذه النتيجة تخدم بشكل غير مباشر المنطلقات الأساسية للأرضية المنطلقة منها الأستاذة هبة رؤوف، وهي منطلقات الإسلام السياسي، ولكن في حقيقة الأمر أن هناك قضايا خلافية لا ينبغي أن يتم التغافل عنها : لأنها في الأساس جوهرية، وأدعم كلامي بالتأكيد على أن هناك دعامتين أساسيتين لمفهوم الدولة في الثقافة العربية الإسلامية كما تعرفنا عليها في كتب التاريخ العربي الإسلامي، وكما نعايشها في الواقع العربي الإسلامي أيضا، وهاتان الدعامتان الأساسيتان هما:

١- العصبوية بوصفها السند الأول لإضفاء المشروعية على السلطة في التاريخ العربي الإسلامي، وهذه الدعامة كانت ومازالت ضرورية في مفهوم الدولة منذ صدر الإسلام وحتى وقتنا الراهن، وإن اختلفت أشكالها، فبدلا من العصبوية القائمة على صلة الدم في المرحلة القبلية من تاريخ الدولة الإسلامية، نجد في الوقت الراهن شكلا جديدا من العصبوية يتجاور مع الشكل القديم لها وهي العصبوية القائمة على شراء السلطة لولاء الجيش والأجهزة الأمنية بشتى الوسائل، لتصبح سيطرة عسكرية وليس سلطة لها حق الطاعة.

٢- التمايز الديني، فالدولة في التاريخ العربي الإسلامي جعلت الدين، فضلا عن اعتلاء قمته من خلال تأكيد النسب بين الحاكم وبيت النبوة، شرطا للوصول إلى الحكم، يمنع عن غير المسلم الحق في أن يراوده خياله بحقه كمواطن في أن يتساوى مع مواطنه المسلم في المشاركة في الحكم .

للأسف الشديد هاتان الدعامتان لا يمكن التغافل عنهما، ولا يجدي معهما شعارات سياسية بسيطة، لأنهما دعامتان ثقافيتان، أي متجذرتين في الثقافة وليستا مجرد صفتين عارضتين تقبعان على سطح الممارسة السياسية على مر التاريخ العربي الإسلامي .

مقصد القول، أنه في ظل استمرار هاتين الدعامتين لا تكون حقوق المرأة منتهكة من قبل " العدو المشترك / الدولة الحديثة " فحسب وإنما قبلا من قبل شروط الثقافة التي أنتجت صورة الدولة على هذا النحو، وبالتالي لا تكون الدعوة الإسلامية إلى تفكيك مفهوم الدولة وإعادة بنائها إلا دعوة تنطوي على تناقض بنيوي سواء كان الداعي لها من التيارات الإسلامية المتطرفة أو المعتدلة ؛ وذلك إذا ما وضعنا في الاعتبار الدور الجوهري الذي لعبه الفكر الديني في إنتاج صورة هذه الدولة. إن دولة تستمد مشروعيتها من مرجعية دينية تدعمها ثقافة ذكورية لن تعرف بأي حال من الأحوال مساواة بين معتنقي أديان مختلفة، ولن تعرف أيضا مساواة نوعية (رجل/ امرأة).

حسين عبد الرازق

صحفي وكاتب سياسي

اختلف مع أ/هبة رؤوف تحديدا في موقفها من المرجعية العالمية لحقوق الإنسان. فهي تربط بينها وبين الغرب وتحديدا أمريكا، والحقيقة أن تلك المرجعية ليست نتاج الغرب فحسب، وإنما هي نتاج كل الحضارات الإنسانية، بل وأزيد أن التمسك بتلك المرجعية يخدم مصالح الدول الأضعف .

بهي الدين حسن

مدير مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

بصرف النظر عن مدى التوفيق في اختيار عنوان الجلسة إلا أنه يشير إلى التقاليد الدينية السائدة ولم يقل الثقافة الإسلامية السائدة، ولعل المقصود من ذلك التأكيد على المكوّن المسيحي في هذه الثقافة، وأظن أن المرأة المسيحية تشكو من نفس المعاملة التمييزية داخل الأسرة المسيحية .

منى عزت

صحفية

بداية أنا منحازة لخطاب الأستاذة فريدة النقاش، وأود أن أوجه سؤالي للأستاذة هبة رؤوف : تحدثتِ عن دور الدولة كثيرا في حين أن دور الدولة يتراجع على مستوى العالم، فهل لديك تصور لبرنامج يضع في اعتباره التحولات السياسية على مستوى العالم بهدف التحاور مع الآخر؟

نهلة عيسى

صحفية سورية

أضافت الأستاذة هبة رؤوف إلى تمايزها الديني، تمايزا قطريا بإلحاحها على الانتماء المصري، وهي إضافة جديدة للإسلام السياسي!!

نقطة ثانية أود الوقوف عندها وهي أن الأديان السماوية الثلاثة، والتي تندرج تحت عنوان الثقافة الدينية السائدة، تشترك في أنها تحمل نفس النظرة الدونية للمرأة . ومشكلة الأديان السماوية مع المرأة لا تكمن في جوهر الأديان نفسها، وإنما في تراثها

المنقول شفاهةً، أما فيما يتعلق بوضعية المرأة في الدولة الحديثة فمن وجهة نظري أنها لا تتعدى وضعية الديكور المطلوب لتجميل واجهة الدولة، ولذلك نحتاج لعملية نسف كامل لبنى المجتمع سواء على الصعيد الفكري أو الهيكلي .

تعقيب هبة رؤوف

بداية، من خلال هذه المناقشات أشعر بظلم شديد، لكن على كل حال أرى أن " كل واحد طلّع إللي جوّاه"،

رداً على سؤال الأخت منى حول موقفي من قضايا مكافحة العولمة أجد أنني غير مضطرة أن أكرر نفس الكلام حول ضرورة تكوين جبهة ضد العولمة لتعبئ الناس ضدها وتمكنهم من الدفاع عن حقوقهم، والحقيقة أنا لم آت اليوم للحديث عن هذا الموضوع، وإنما جئت للحديث عن هيمنة الدولة على تفكيرنا السياسي مما يدعونا لإعادة النظر في المشروع السياسي؛ لكي لا يتمحور حول الدولة، أما السؤال الثاني الخاص بتضاؤل دور الدولة في العالم، فالإجابة عليه هي أن سلطة الدولة في بلادنا مستمرة وتدعم بشكل أو بآخر إذا كانت تتفق مع مصالح النظام العالمي الجديد، دور الدولة لا يقل في بلادنا، بل يزداد شراسة.

أما النقطة الثانية والتي استفزت الأخوة غير المصريين، وهي التأكيد على الانتماء القطري، فأنا لم أقل إننا شعب الله المختار، وإنما قلت إنني أعيد اكتشاف مصريتي بشكل متجدد، وهذا لا يتعارض مع عالمية الإسلام؛ لأنه وإن كان الإسلام عالميا، فإنه أيضا يشكّل في واقع وسياقات اجتماعية واقتصادية، وتلك هي عبقريته .

في الحقيقة أنني لم أتحدث في كل ما أثير لكن حتى أوضح رؤيتي أكثر، أشير إلى أن اهتمامي في دراسة الماجستير كان حول المرأة والسياسية وكان الهدف إعادة تفكيك سياسي؛ لكي أعيد تسكين المرأة تسكينا جديدا يختلف عن التسكين الذي نعرفه لها في سياق الإسلام دين ودولة، ولم أفعل ذلك كي أوصف بالاستنارة أو التقدمية، ولكن لاعتقادي أن هذا هو دور الباحث الإسلامي في الشئون السياسية، وكان من ضمن الأفكار التي طرحتها في دراستي إعادة تفكيك مفهوم الجهاد، فإذا كان لا يوجد الآن مجال للجهاد بالمفهوم المتعارف عليه إلا أن للجهاد مظاهر وعللاً، وإذا كنا نتحدث عن استعمار اقتصادي فإننا في المقابل يمكننا أن نتحدث عن "جهاد هيكلي"، لتصبح مشاركة المرأة في التنمية، وخارج إطار الأسرة في بعض الأحيان، فرض عين وبلا استئذان بإجماع الفقهاء . إن

قضايا المرأة من منظور إسلامي لن يعاد تفعيلها إلا إذا أُعيد تسكين الاجتهاد في قلب هذه القضايا .

مسألة أخرى أثيرت في النقاش وهي مسألة الحجاب، وهي فريضة شرعية، وقد دعيت للحديث عن الحجاب في الفضائيات لكنني رفضت، لاعتقادي أن هناك ما هو أهم، فالتلويح بأن جمال مبارك هو الحاكم القادم قضية أهم، لا سيما إذا كان من الممكن أن تتم المسألة بشكل ديمقراطي، وذلك بأن يتم تفريغ الساحة السياسية من قيادتها لكي لا يكون هناك خيار آخر.

أخيرا، وفيما يتعلق بما أثير حول مرجعية المواثيق الدولية فأنا لم أقل إنني ضد أن تكون هناك مواثيق دولية، لكن يلزم التساؤل هل التوقيع على تلك المواثيق يتم بشكل ديمقراطي: بمعنى هل تتم الموافقة عليها من قبل مجلس شعب حقيقي يمثل الشعب، وهل الدبلوماسي المصري الذي يوقع عليها يمثل رؤيتي الحضارية أم لا ؟ بالإضافة إلى أن هناك ضغوطا كبيرة من ممولي المؤتمرات الأهلية لمنع حضور ممثلي وممثلات التيارات الإسلامية مثل هذه المؤتمرات.

المحور الخامس

إشكالية حرية الإبداع الأدبي والفني مع الثقافة الدينية السائدة

رئيس الجلسة : حسن طلب

- مداخلة مجدي قرقر
- مداخلة صلاح عيسى
- مناقشات الجلسة

مداخلة مجدي قرقر

كاتب إسلامي وعضو المكتب السياسي لحزب العمل

إشكالية حرية الإبداع الأدبي والفني مع الثقافة الدينية السائدة

تقول القاعدة الفقهية (إن الحكم على الشيء فرع من تصوره فمن حكم على شيء يجهله فحكمه خاطئ وإن صادف الصواب اعتباطاً لأنها رمية من غير رام).

ومن هنا فإن تحرير المصطلحات الكثيرة الواردة في العنوان ضرورة قبل أن نبحر في الموضوع، ولكن لا مانع من بعض التفصيل مع تحرير المصطلح.

أولاً- قضية الحرية

ومصطلح الحرية لا يحتاج إلى تفسير أو تحديد، ولكن الذي يحتاج إلى تحديد هو مدى الحرية ونطاقها، وهل الحرية على إطلاقها أم أنها تنتهي حيث تبدأ حرية الآخرين؟.

لقد جاء الإسلام، ليقرَّ مبدأ الحرية في زمن كان فيه الناس مستعبدين، جاء الإسلام فأقر حرية الاعتقاد ﴿لا إكراه في الدين﴾، وحرية الفكر ﴿قل إني أعظكم بواحدة أن تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتفكروا﴾، وحمل على الذين يلغون عقولهم ولا يفكرون ﴿إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا﴾، وحرية القول والنقد بالدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وبأن تقول للمحسن أحسنت وللمسيء أسأت مكفولة، بل ويكافئ الله من يفعل ذلك بالشهادة (سيد الشهداء جعفر بن عبد المطلب ورجل قام إلى حاكم جائر فأمره ونهاه فقتله). هذا هو الإسلام جاء بحرية الاعتقاد وحرية الفكر وحرية القول والنقد وكافة الحريات التي يبحث عنها البشر، حرية شخصية تنتهي عند حرية الآخرين، وحرية المجتمع تنتهي إذا كانت ستفسد أي مقصد من مقاصد الشريعة (النفس-

المال- العقل- الدين- العرض). لا توجد حرية مطلقة، فالأمر لا يستقيم بدون وجود ضوابط وإلا كانت بوهيمية أبعد ما تكون عن الإنسان والفن والإبداع. كما يقول طارق البشرى "من سب أبي وأمي فقد آذاني ومن يفعلها أقاضيه، ومن سب إلهي فقد آذاني، وأيضاً يجب أن أقاضيه"، فحق الفرد يجب ألا يتعارض مع حق الجماعة.

ثم نأتي للإبداع: والإبداع إتيان بجديد غير مسبوق، ولكن فرق بين إبداع الخالق وإبداع المبدع. إبداع الخالق شيء لم يكن له وجود، وإبداع المبدع المخلوق حيث يبدع الجديد مستنداً لما هو سابق. والإبداع الأدبي أحد مظاهر الإعجاز في القرآن إعجاز اللفظ. اللغة، الموسيقى، التصوير الفني، هذا التصوير الفني الذي كان مدخلاً للشاعر والناقد الأدبي المبدع سيد قطب رحمه الله ليعرف به الله في كتابه "التصوير الفني في القرآن" وعلى سبيل المثال، فللإبداع القصصي في القرآن الكريم حظ كبير ويأتي في قالب تربوي (ومعلوماتي إن صح التعبير) لينفذ من خلاله إلى القلوب فيهزها هزاً، ومن هنا تختلف القصة القرآنية عن القصة البشرية اختلافاً جوهرياً، فهي ليست عملاً فنياً مستقلاً وإنما هي إحدى وسائل القرآن الكريم للدعوة إلى العقيدة وتثبيتها وترسيخها.

نأتي إلى الفن وهو في أبسط معانيه كما يقول الفيلسوف الإنجليزي روبين كولنجورد في مرجعه (مبادئ الفن) (الفن بمعناه الحق تعبير وخيال) ويضيف (كما أنه ليس صنعة ولا ترفيها ولا سحرا أو سيكولوجيا للانفعال).

معنى قريب من هذا يؤكده هربرت ريد (الشاعر والناقد البريطاني، وبالمناسبة هو واحد من أبرز رواد حركة الحداثة التي ارتبطت بالاتجاهات التجريدية) يشير ريد إلى أن الفن بفنونه المختلفة (تشكيلية أو مرئية) (أدب أو موسيقى)، الفن إعادة لتمثيل العالم المرئي، ويضيف إنه محاولة لخلق أشكال ممتعة تشبع إحساسنا بالفن والجمال.

ويقول صاحب الظلال رحمه الله (والفن والدين صنوان في أعماق النفس وقرارة الحس، وإدراك الجمال الفني دليل استعداد لتلقي التأثير الديني حيث يرتفع الفن إلى هذا المستوى الرفيع وحين تصفو النفس لتلقي رسالة الجمال).

ويؤكد معنى ارتباط الفن بالدين ذلك الحداثي هربرت ريد (الفن والدين يبرزان يداً في يد من أعماق ما قبل التاريخ المظلمة، وبدا عليهما طوال قرون عديدة أنهما مرتبطان ارتباطا لا ينفصم، ثم ظهرت في أوربا ومنذ حوالي خمسمائة عام مضت أول دلائل انفصال محدد بينهما، ثم اتسعت هوة هذا الانفصال مع مرور الوقت)، ثم ينتهي إلى الاعتقاد (بأنه لا يمكن أن يكون هناك فن عظيم بدون ارتباط وثيق بالدين، وحتى حينما

خلق الفنانون العظام أعمالهم الكبيرة في عزلة واضحة عن أي عقيدة دينية، فإننا كلما أمعنا النظر في حياتهم لكان محتملا أن تكتشف في حياتهم وجود ما يمكن أن تسميه بالحساسية الدينية)، ثم يؤكد المعنى الذي ذهب إليه سيد قطب رحمه الله (إن العنصر الإنساني في الفنان هو العنصر الوحيد الذي لا يمكن أبدا أن نستغني عنه فهو ذلك القدر اليسير من الحساسية الذي يعمل عمله في الإنسان البدائي كما في دينه، والصعوبة في هذه المرحلة هي محاولة أي فصل بين الفن والدين فإن تعاليم أحدهما تحدد بالضبط اختراعات الآخر).

ثم نأتي إلى الثقافة الدينية السائدة أو الشائعة، الثقافة الدينية الشائعة في مصر هي ثقافة الإسلام الوسط التي هي أقرب ما تكون إلى الرؤية الصحيحة للفن.ولكن (يغلو) عليها أو يثير الغبار حولها ثقافة وافدة من الخليج في الثلاثة عقود الأخيرة من القرن العشرين، ثقافة فيها غلو وإفراط، ولكن يقابلها في الطرف الآخر ثقافة مادية غربية سيطرت على أدوات الفن ووسائله منذ بدايات القرن العشرين وحتى الآن ثقافة فيها تفريط وانعتاق عن حضارة الأمم وثقافاتها وأعرافها وتقاليدها ودياناتها، ثقافة العري والإلحاد والحرية الجنسية المطلقة- كلتا الرؤيتين نظنهما مرفوضتين، الغلو والإفراط في الدين، والتفريط والانعطاف أو التحلل من حضارتنا وأعرافنا وتقاليدنا.

الثقافة الدينية الخليجية الوافدة تصور الفن رجساً من عمل الشيطان، فالغناء مزمار الشيطان والفن المسموع والمرئي لهو وحديث يصد عن ذكر الله والصلاة، وصوت المرأة عورة فما بالنا إذا غنت، وآلات الموسيقى حرام حتى تلك المصاحبة لنشرات الأخبار، غلو وإفراط كما أشرنا.

وفي المقابل يقول شاعر وناقد* إن هناك خلطاً شديداً بين أن يتعرى واحد في الطريق أو أن يكتب شاعر عن العري، ويتساءل متعجباً من حالنا، لماذا تفوق الغرب رغم الحرية الجنسية والتي لا تضر بالصالح العام.

ثم يأتي كاتب كبير** وينكر وجود ثوابت للأمة، وبالتالي فإن "حرية التعبير والإبداع مطلقة ولا تقيدها أي ثوابت، وما يسميه البعض ثوابت هي مشتركات تحددها الأمة

---

* يلمّح د. مجدي قرقر إلى إحدى أفكار د. حسن طلب (المحرر)

** يلمّح د. مجدي قرقر إلى إحدى أفكار صلاح عيسى(المحرر).

وتتغير من فترة لأخرى". ثم ينادي بمشتركات أربعة من خلال عقد اجتماعي جديد يقوم على (الوظيفة- الديمقراطية- العلمانية- العدل الاجتماعي). إن الاستقطاب الحاد بين كلا الجانبين الغلو في الدين، والتفريط فيه، لا يترك مجالاً لصوت العقل فيزداد التشنج من الجانبين ويزداد تشوه الصوت.

إننا في أمس الحاجة للتأكيد على "رؤية وسط" يعبر عنها تيار تجديدي في الإسلام، ولقد قاد هذه الرؤية شيخنا الكبير الشيخ محمد الغزالي رحمه الله، وخلفه في هذا الدكتور يوسف القرضاوي، والدكتور محمد عمارة. القضية باختصار أنه لا إشكالية بين الإسلام وحرية الإبداع الأدبي والفن طبقاً لتعريف المصطلحات التي تطرقنا إليها. القضية باختصار أن الإسلام يهذب النفس البشرية ويضبط غرائزها ولا يكبحها ولا يمنعها.

إن الإسلام دعا لعمارة الداخل والخارج، الروح والجسد، والإسلام متوهج بحب الحياة، أقر متاعها ومتعتها، الإسلام يبيح المتعة في غير حرام والإبداع متعة والفن متعة، فكيف نمارس هذا أو ذاك دون أن نغضب الله؟!!

إن القرآن ملئ بالصور ولكنها ليست صوراً حسية بقدر ما هي رؤى ممتدة، والفن الإسلامي واضح المعالم في الخط العربي والأدب والعمارة والزخرفة وله خصائص يتميز بها. والإسلام دين الإنسان السوي، كما أنه يحقق الوئام والاستقرار النفسي، وكل هذا مطلوب للفنان، حتى وإن قال البعض بغير هذا. عظمة الإسلام أنه اعترف بالأديان السابقة وفي هذا دليل قوة، وأنه اعترف بالحضارات السابقة وفي هذا تفتح وانفتاح أخرج الإسلام من بيئة البداوة لبيئة الحضارة في مصر والشام وفارس، لم يدع ولم يبدد، بل هذب ورشد ووجه، تبادل الأخذ والعطاء، فأي أريحية هذه؟

إن الفن والإبداع يسمو بالنفس ويرتقي بها وهو ما يهدف إليه الدين الصحيح، والإحساس بالجمال فطرة إنسانية وتعبير عن ضرورة.

وبالتالي فإن التعبير عن الإحساس بالجمال ليس نافلة يمكن الاستغناء عنها فهو فطرة وضرورة، وإحياء هذه الفطرة يكون بغير ابتذال أو إسفاف.

إن الإسلام لا يمنع ولا يحرم كل ما يزيد الحياة حسناً وصلاحاً، ثم هو يوجب ويفرض كل ما يسمو بالمشاعر الإنسانية فوق الشهوات والغرائز.

في قضية الفن بأنواعه المختلفة ، الأصل في الأشياء الإباحة، ولا تحريم إلا بنص صحيح وصريح من كتاب الله وسنة رسوله الكريم. أما النص الصريح غير الصحيح من السنة فلا يحرم. والنص الصحيح غير الصريح أيضاً لا يحرم.

فإذا لم يرد نص صريح صحيح بالتحريم يبقى الفن في دائرة العفو الواسعة، طبقا لحديث رسولنا الكريم (صلعم) (ما أحل الله في كتابه فهو حلال، وما حرم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو فاقبلوا من الله عافيته، فإن الله لم يكن لينسى شيئاً) الفن من طيبات الدنيا التي تستلذها الأنفس وتستطيبها العقول وتستحسنها الفطرة السليمة وتشتهيها الأسماع.

الغناء الطيب والموسيقى الشجية لذة للأذن، واللوحة الجميلة والصنعة الماهرة لذة للعين، كما أن الطعام والشراب الهنيء لذة للمعدة، كما أن النوم الهانيء راحة للجسد.

فإذا كنا ننظم أكلنا وشرابنا ونومنا لترتاح معداتنا وأجسادنا. فلماذا نستكثر ضبط الفن لنحافظ على فطرتنا سليمة وعقولنا بعيدةً عن الشطط، "ريجيم" للنفس والعقل، كما هو الحال "ريجيم" للجسد.

إن الله حرم الغلو والإسراف في كل شيء حتى في العبادة، فما بالنا إذا كان الإسراف في اللهو والفن ومتعة النفس والعقل حتى لو كان مباحاً؟!.

على أي حال لم يبق في الإسلام شيء طيب تستطيبه الأنفس السوية والعقول السليمة إلا أحله الله، رحمة بهذه الأمة لعموم رسالتها وخلودها.

إن ممارسة الفن وتذوقه غريزة وفطرة والدين لم يأت لمحاربة الغريزة والفطرة والتنكيل بهما، إنما جاء لتهذيبهما والسمو بهما.

قالت عائشة رضي الله عنها (لقد سترني النبي بردائه وأنا أنظر إلى الحبشة يلعبون في المسجد حتى أسأم اللعب، فاقدروا قدر الجارية الحديثة السن الحريصة على اللهو).

يقول علي كرم الله وجهه (روحوا القلوب ساعة بعد ساعة فإن القلوب إذا أكرهت عميت)، وفي رواية إذا تعبت صدئت. ويقول كرم الله وجهه (إن القلوب تمل كما تمل الأبدان فابتغوا لها طرائف الحكمة). وترويح القلوب إعانة لها على الجد، حتى أن المواظبة على نوافل الصلوات يعطل في بعض الأوقات ولأجله كرهت في بعض الأوقات.

يقول أبو حامد الغزالي في الإحياء (من لم يحركه السماع فهو ناقص، مائل عن الاعتدال، بعيد عن الروحانية زائد في غلظ الطبع عن الإبل والطيور وجميع البهائم، إذ إن الإبل مع بلادة طبعها تتأثر بالحداء تأثراً تستخف معه الأحمال الثقيلة وتستقصر المسافات الطويلة).

ففي قضية الغناء مثلاً فنّد الدكتور يوسف القرضاوي في كتابه "فتاوى معاصرة"، أدلة المحرمين وأسقطها واحداً تلو الآخر وانتهى إلى أنه بانتفاء أدلة التحريم يلغى حكم الغناء

على أصل الإباحة.

ثم انتهى إلى بعض الشروط والضوابط، التي يجب مراعاتها، والتي يمكن أيضا تعميمها على سائر الفنون.

ليس كل الغناء مباحاً فلا بد أن يكون موضوعه متفقا مع آداب الإسلام وتعاليمه (وكذا الحال في شتى أنواع الفنون).

ثم إن طريقة الأداء لها أهميتها فقد يكون الموضوع لا بأس به ولا غبار عليه، ولكن طريقة المغني أو المغنية أو الممثل أو الممثلة، سواء عن طريق الخضوع في القول أو تعمد الإثارة والقصد إلى إيقاظ الغرائز وإغراء القلوب المريضة، بنقل الأغنية من دائرة الإباحة إلى الحرمة أو الشبهة أو الكراهة.

من ناحية ثالثة يجب ألا يقترن الغناء (أو الفن عموما) بشيء محرم مثل الاختلاط الماجن بين الرجال والنساء بلا قيود ولا حدود (وخاصة في التمثيل والدراما).

ويختتم الدكتور القرضاوي بضابط رابع هام، ويبقى أن على كل مستمع للغناء (ونضيف أو متذوق وممارس للفن) أن يكون فقيه نفسه ومفتيها، فالنفوس تتفاوت، فإذا كان الغناء (أو الفن) يستثير غريزته ويغريه بالفتنة ويسبح به في شطحات الخيال ويغلّب الجانب الحيواني على الجانب الروحاني، فعليه أن يتجنب حينئذ ويسد الباب الذي تأتي منه رياح الفتنة على قلبه وعقله ودينه.

مداخلة صلاح عيسى

رئيس تحرير جريدة القاهرة

بداية، أود أن أشير إلى أن هناك مصدرين للثقافة الدينية السائدة، الأول هو المصدر الشعبي، والمصدر الثاني الجماعات الإسلامية، وتتسم الرؤية الشعبية للأديان في مصر بالتسامح والرحابة إلى أقصى حد يمكن تصوره، حتى في مسألة الفن، والأمثلة الدالة على ذلك كثيرة، فمازال هناك حتى الآن في الموالد الشعبية مداح الرسول الذي يستعير أغنية أم كلثوم "إنت وبس اللي حبيبي" ليغنيها مع بعض التحويرات في مدح الرسول. بل ترسم المخيلة الشعبية صورة الرسول الذهنية على أنه شاب جميل وفارس ومغازل ماهر وحليم.. إلخ.

كما يمكن أن نلحظ تسامح هذا التدين الشعبي في موقف الشعب من الأجانب الذين يمشون في الشوارع شبه عرايا، حيث نجد الناس يقولون "ده سلو بلدهم"، وفي هذا قمة

الاعتراف بالآخر والتسامح معه.

اما المصدر الثاني للثقافة الدينية السائدة فهو التيارات الدينية والمشكلة الأساسية في هذا المصدر هي أن هذه التيارات كانت تتسم بدرجة عالية من الاستنارة في فترة صعودها،والأمثلة الدالة على ذلك كثيرة، فقد كان الشيخ حسن البنا يشجع أحد اخوته على الاهتمام بالمسرح بهدف توظيفه للدعاية الدينية، ومن ثم لم نجده يفتعل مشكلة حول مسرحية أو رواية، بل لقد شهدت هذه الفترة مناقشات حول قضايا ومشاكل خطيرة، لكنها كانت تعالج بالنقاش، وليس بالقنابل والتكفير والمظاهرات ..إلخ ومن تلك القضايا النقاش الذي دار حول كتاب "لماذا أنا ملحد؟" ليكون الرد عليه بكتاب أيضا "لماذا أنا مؤمن؟ ".

كما عالجوا في هذه الفترة وبالنقاش أيضا قضية تمثيل الشخصيات ذات القداسة حتى أن الفنان أحمد علام قام بتمثيل شخصية النبي يوسف على المسرح في الثلاثينيات، كما ظهر المسيح في الأفلام الأجنبية، التي كان يشاهدها الشعب المصري؛ لأن الأزهر وقتئذ كان يسمح بتقديم أي شخصية عدا شخصية الرسول محمد، وتدريجيا امتد الحظر ليشمل جميع الأنبياء والعشرة المبشرين بالجنة والصحابة ..إلخ مع أن هذه القضية لم يرد فيها نص بالقرآن ولا بالسنة لأنها لم تكن مطروحة على مجتمع الصحابة، مما يجعلها قضية قابلة للحوار. إلا أن تدهور حال الجماعات الدينية وافتقارها إلى الاستنارة، التي ظهرت مع النشأة واختفت، يمنع تحقق هذا الحوار، يرجع هذا التدهور إلى أمرين:

- زحف التزمت الإسلامي الخليجي النفطي على الشعب المصري من خلال مئات الآلاف الذين سافروا للسعودية وعادوا محملين بمنظومة قيم مختلفة عن منظومة قيم الشعب المصري، وقد زحف هذا التزمت على الحركة الإسلامية المشتغلة بالسياسة في مصر وأثر فيها إن لم يكن بشكل مباشر فمن خلال ما يمكن أن نسميه " بالانتهازية السياسية " بالمعنى العلمي للمصطلح، وذلك لأن هذه الحركة عابثت روح التزمت السائدة وزايدت عليها وأججتها.

- لم تقتصر الانتهازية السياسية على الحركة الإسلامية، وإنما وصلت إلى مؤسسات الدولة، وتلك مأساة كبرى، لأن الدولة وجدت نفسها مضطرة لأن تزايد على الجماعات الإسلامية لإثبات أنها الأحق بالتحدث باسم الإسلام من معارضيها، كما أنها وجدت أن تلك الطريقة تخدم مصالحها السياسية لتمرير قضايا أخرى خاصة في حوارها مع الخارج لا سيما إسرائيل وأمريكا .

- وقد أدى هذا التدهور في مستوى استنارة الحركة الإسلامية إلى أن نشهد في أيامنا

هذه مظاهر عديدة له، منها أن عضو مجلس شعب من هذه الحركة يتدخل ليثير ضجة حول لوحة مايكل أنجلو "آدم وحواء" عند نشرها على غلاف كتاب أو مجلة أو أن آخر يقدم استجوابا عن رواية، بل وصل الأمر إلى محاولة قتل نجيب محفوظ، مما يعني أن الرؤية الإسلامية للإبداع قد ضاقت. وقد زاد من سوء العلاقة بين الحركة الإسلامية والنخبة المبدعة سوء توظيف الحركة الإسلامية لمبدأ الحسبة، فبدلا من توظيفه في مساءلة ولي الأمر أو المسئولين راحت هذه الحركة توظفه لتضييق الخناق على الإبداع وهي لا يعنيها متن ذلك الإبداع في حد ذاته بقدر ما يعنيها تحقيق أهداف سياسية من وراء إثارة مثل تلك القضايا .

لقد وصلت الحركة الإسلامية إلى مرحلة من التدهور لم يعد يصلح معها أن نقول إن ما أصابها من سلفية ناتج عن أثر الفكر السلفي الخليجي فيها، وإنما أصبحت هذه السلفية جزءا من حركة الجماعة الإسلامية المشتغلة بالسياسية .

وإذا كانت الحركة الإسلامية تريد أن تثبت لنا عكس ما ندّعي، فعليها أن تُخرج نفسها من قضايا الإبداع وتتركه لأهله والمتخصصين ولا داعي للتحجج به، وهذا أولى بها، إذا كانت تقر بمبدأ حرية العقيدة في الإسلام، فإذا كان الإسلام يعطي للإنسان الحق في أن يكون مسلما أو غير مسلم أو بلا دين على الإطلاق فلا داعي للتمحك بفيلم هنا أو رواية هناك .

ولن تحدث فوضى كما تدعي الحركة الإسلامية إذا ما رفعت يدها عن الإبداع والمبدعين، لأن هذه الأمور مدنية تعالجها الدولة المدنية بقوانينها وتنظيماتها . ففي القوانين المصرية تهمة لمن يثبت أنه قام بعمل ما يزدري به دينا من الأديان، فضلا عن ذلك فإن منظومة القيم الاجتماعية للشعب المصري تمتلك الوسائل اللازمة لمقاطعة أي إبداع يناقض ذوقها العام .

إن سحب الحركة الإسلامية لنفسها من قضايا التحجج بالإبداع، والذي بدأت تظهر بوادره، يساهم في توسيع نطاق الحريات العامة،والإسلاميون سوف يكونون أول المستفيدين من ذلك.

مناقشات الجلسة

أحمد زين

محرر في إسلام أون لاين

أتصور أن المتحدثين ليسا على طرفي نقيض، فهناك نقاط التقاء، ومن المهم في هذا الصدد الإشارة إلى أنه كان للشيخ حسن البنا أخوان أولهما عبد الرحمن البنا وقد كتب حوالي ١٢ مسرحية منها مسرحية عن الحب العذري "جميل بثينة"، وكان يقوم بالتمثيل فيها عنصر نسائي، وقد أقر الشيخ حسن البنا المسرحية وشجعها. أما الأخ الثاني فهو عبد الباسط البنا وكان يكتب الأغاني العاطفية وهو في السجن وكان يغنيها له عبد الغني السيد وغيره .

ما أود الإشارة إليه هو أن القمع الذي وقع على الحركات الإسلامية كان له تأثيره السلبي على موقف هذه الحركات من المجتمع ومن الفن.

أحمد محمد عبد الله

باحث

أعتقد أنه حدث تدريجيا انفصال بين الإبداع والناس من ناحية، وبين الإبداع والنشاط الروحي. خاصة بعد هزائم وانكسارات التيارات المختلفة، فبدأ المبدع في فقدان إحساسه برسالته في التغيير . وبالتالي بدأ التوجه نحو الانهمام بالذات، فبدا المبدع وكأنه يكتب لأصدقائه من المبدعين والنقاد . هذا عامل من عوامل الأزمة، لكن هناك عوامل أخرى منها استخدام تيارات الإسلام السياسي لموضوع الفن استخداما سياسيا. لذلك فالمطلوب هو نوع من الإبداع غير المغترب حتى يتواصل معه الناس، وبالتالي يصعب استغلاله سياسيا .

فريدة النقاش

رئيس تحرير مجلة "أدب ونقد"

أتمنى مع صلاح عيسى أن يكون هناك إقرار بين أوساط الفقهاء لحرية العقيدة والفكر، وهذا منبع المشكلة الرئيسية على أساس ﴿من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾. والحقيقة أن الفقهاء المعاصرين كلهم ضد هذا، ومن هنا فإن هناك سلطة دينية تمارس

رقابة معلنة وضمنية على حرية الإبداع وحرية الاعتقاد، وهذه السلطة حرمت التراث العربي الثقافي المعاصر من منابع أساسية وهي التراجيديا في المسرح؛ وذلك لأن التراث الديني غني بإمكانيات لإنتاج تراجيديا مسرحية، لكن هذا ممنوع تماما.

وأذكر في هذا السياق شهادة الشيخ محمد الغزالي وهو المحسوب على المتنورين بردة فرج فودة مما أدى لقتله.

نهلة عيسى

صحفية سورية

أعتقد أن الإشكالية هي أن تيار الإسلام السياسي يتحدث وكأنه هو المرجع، وهو وحده القادر على تحديد الحلال والحرام والصواب والخطأ؛ لأنه يستند إلى ثقافة إلغائية اعتمادا على ما يضفيه على نفسه من قداسة .

وهذا نجده في كلام د. مجدي حين قال بمسألة ضبط الفن، ماذا تعني بضبط الفن؟ الفن حالة خلق، ومعنى ضبطه أنك تقلد ولا تبدع .

عبد المنعم رمضان

شاعر

إن كنت أتفق مع الأستاذ صلاح عيسى في آخر ما وصل إليه في أطروحته، وهو ضرورة الاتفاق حول الإطار الاجتماعي للإبداع والمعرفة إلا أنني أتصور أن المنصة قادتنا إلى هاوية ما، وهي بكاء الماضي، فالأستاذ مجدي قرقر يبكي ماضيا بعيدا والأستاذ صلاح عيسى يبكي ماضيا قريبا، فكلاهما يبكيان ماضيا ما، ويتخذان منه مثالا. وإذا كانت الثوابت لا يمكن أن نتفق عليها، فالمثال أيضا موضع خلاف. لذا أتساءل: إلى متى نصنع من الماضي مثالا نحاكم به حاضرنا ؟

صلاح علي

صحفي

أتصور أن أي ثوابت تحد من حرية المبدع والفنان سوف تعوقه كثيرا عن عملية الإبداع، مع الوضع في الاعتبار أن الإبداع ليس فقط في الفن، وإنما في كل مجالات الفكر والحياة، فالفيلسوف والعالم والباحث كل منهم في مجاله مبدع .

مصطفى عاشور

باحث

في ظني أن القضية تتجاوز علاقة الإبداع بالدين، فالقضايا المثارة حول الحجر على الرأي الآخر وتقييد حرية الإبداع هي قضايا سياسية تتعلق بدور الدولة، لأن النظام القائم حاليا حاول أن يضرب العلمانيين بالإسلاميين ويضرب الإسلاميين بالعلمانيين لتفريغ الجهود وتحويلها إلى قضايا جانبية ليس هناك من ورائها أي طائل. والدليل على ذلك أن الفتوى التي صدرت كانت من مؤسسة رسمية وهي الأزهر، والكتب التي صدرت كانت من مؤسسة رسمية أيضا هي وزارة الثقافة. ففي ظني أن هناك دوراً يمكن تسميته إن جاز التعبير بالدور التآمري للدولة؛ بغرض تصفية التيارات المعارضة للدولة من خلال قضايا جانبية لا علاقة لها بالإبداع ولا علاقة للإبداع بها، وقد بدأت لعب هذا الدور بهذين التيارين المقلقين بالنسبة لها حاليا.

صبري الشريف

صحفي سوداني

أحب أن أقول لكم إنكم أفضل حالا منا بكثير،لأنكم تصدرون الرواية أو الكتاب، ثم يتم بعد ذلك مصادرتها، لكن عندنا وفي ظل حكم الجبهة الإسلامية هناك ضابط أمن مهمته الرقابة على المقال، الكتابة الإبداعية بصفة عامة قبل صدورها وغالبا لا يوافق على صدور شيء .

ماجد موسى

الأمين العام للجنة المصرية للعدالة والسلام

أتوجه بسؤالي للدكتور مجدي قرقر حول كلامه عن القيم والتقاليد والعادات التي يرى أن على الإبداع والفكر أن يلتزما بها، فأي قيم وأي عادات وأي تقاليد تقصد؟ فالمشهد الذي ربما تنتقده في فيلم على اعتبار أنه خارج عن العادات هو في الحقيقة عادة متكررة في حياتنا اليومية، وتتم في الشارع سواء في القرى والمدن.

أما النقطة الثانية، فهي سؤال أيضا، لماذا يتصور البعض أن المبدع هو شخص شرير لا يخرج منه إلا كل ما هو شر؟

نبيل قاسم

كاتب صحفي

أعتقد أن الطرح الذي طرحه د. مجدي قرقر لا يتعارض مع الطرح الموجود في ساحة فكر الإسلام السياسي، والذي أدى عمليا إلى التطرف والتزمت ومخاصمة الأدب والفن والتقييد على حرية المبدع. والمشكلة أن مؤسسة الأزهر تتوافق مع هذه الآراء في بعض الجوانب.

عبد الكريم سلام

وزير مفوض بسفارة الجمهورية اليمنية

أتفق مع د. قرقر في ضرورة وجود "ريجيم " للفن والإبداع مثلما هناك "ريجيم " للطعام، ولكن من الذي يحدد للمبدع هذا" الريجيم " . وهنا أختلف معه،لأن من يحدد هذا الريجيم ليسوا رجال الدين الذين يحلون ويحرمون، وإنما القارئ والناقد المتخصص.

د. مجدي عبد الحميد

مدير تنظيم دعم المشاركة المجتمعية

أعتقد أن هذه المناقشات "بنت زمانها"، وأعني أننا في لحظة تاريخية يسميها البعض صحوة إسلامية وأسميها ردة إلى اللاعقلانية وهيمنة لها على العقل . فالإشكالية الحقيقية ليست في مناقشة التفاصيل، وإنما في ضرورة إعمال العقل في مواجهة اللاعقلانية .

حسين عبد الرازق

صحفي وكاتب سياسي:

أعطت المحكمة الدستورية العليا في أحد أحكامها بحرية الصحافة، للصحفي والكاتب الحق في طرح رأيه، حتى ولو لم يوافقه عليه المجتمع؛ لأن هذا الرأي الذي قد يبدو نشازا من الممكن أن تثبت صحته في المستقبل. وأعتقد أن هذا ينطبق أكثر على المبدعين. وأنا مع إطلاق حرية الإبداع حتى ولو بدا أن ما يكتبه المبدع في هذه اللحظة لا يوافقه عليه لا الأستاذ مجدي قرقر ولا المجتمع.

تعقيب مجدي قرقر

في الحقيقة أن هذه المناقشات سوف تدفعني للتحديث في بحثي، بإدماج كل القضايا التي أثيرت فيها . وبصراحة لم تكن القضية قضية رؤية الإسلام للفن في الفترات السابقة، لكنها كانت على جانب منها هي رؤية لتصفية حسابات مع بعض التيارات السياسية التي لها رؤية غير إسلامية. ومن هنا يمكن أن أقول إن التيارات الإسلامية في مصر على الأقل لا تتبنى رؤية الدولة الدينية التي يحكمها رجال الدين وإنما هم يريدون دولة مدنية مرجعيتها الإسلام.

أما بخصوص ما أثير في -الجلسة السابقة- حول وجود "إسلامات " وليس إسلاما واحدا، فأنا أعتقد أن من عظمة الإسلام أنه يستطيع من خلال اجتهاد الفقهاء أن يواكب كل خصوصية حضارية، لكن هذا لا يعني أن هناك عدة إسلامات وإنما يعني أنه الدين الخاتم الذي وجد ليبقى. وأنه إذا كان هناك تقصير في الاجتهاد فهو عيب الفقهاء وليس عيب الإسلام.

وفيما يتعلق بإطلاق الفقهاء لحرية العقيدة، وبالتالي حرية الإبداع الفني والأدبي، أظن أن هذا الكلام يجب الرد عليه، فهناك فتوى لابن تيمية بخصوص الردة، أظنها فتوى وسط، فبالفعل لا حد على الردة إذا كانت ردة مجردة أي لزم المرتد بيته، أما إذا كانت ردة مصحوبة بمحاداة الله ورسوله فإنها تكون انقلابا على الدستور وهدما للنظام السياسي مثلها مثل الخيانة العظمى. والله أعلم فأنا طبعا لا أفتي، لكن هذا هو الرأي الوسط.

فريدة النقاش (مقاطعة بسؤال استنكاري)

هل هذا وسط يا رجل؟!

د. مجدي قرقر (مستأنفا)

وهل لأنني أتكلم في جمهور له توجه ما، أزوّر أو أقدم تنازلات في هذه القاعة، ثم أتراجع عنها في مكان آخر؟! فما أقوله هنا هو ما أقوله في حزب العمل وفي الجامع وفي أي مكان.

وأخيرا وفيما يخص التساؤل عن أي قيم يمكن أن نحتكم إليها في تقييم الإبداع، فنحن نعتقد أن من يحدد القيم والثوابت والمعتقد هو الثقافة الشعبية الإسلامية السائدة أي التيار السائد أو الأغلبية التي يحددها صندوق الانتخابات، وأنا أزعم أن هوية التيار

السائد في مصر هوية عربية إسلامية،إسلامية حضارة أي تشمل مسلميه واقباطه .

تعقيب صلاح عيسى

نعلم جميعا أن هناك بعض المحسوبين على المبدعين استغلوا المسألة في الترويج لأعمالهم التي لا يلتفت إليها أحد غالبا، بل إنهم يدورون على الجرائد لتضخيم أي موقف رقابي تجاه قصيدة أو قصة .وهذه مسألة ينبغي أن يتصدى لها المبدعون الحقيقيون .

أما النقطة الثانية فهي متعلقة بمسألة الاستناد على توجه الأغلبية، الحقيقة هناك اتجاه في العلوم السياسية يقول بأن الأغلبية ليست دائما على حق، وتذكروا أن الأغلبية هي التي أتت بالفاشية والنازية وأن الديمقراطية ليست حكم الأغلبية فقط، ولكن صيانة حقوق الأقلية والدفاع عنها أيضا.

وفيما يتعلق بما قاله د. مجدي حول حرية العقيدة ، يذكرني بتصريح شهير لوزير داخلية سابق. كان يقول "حرية الفكر ..إنت حر . إنما تكلم واحد في فكرك لأ .. ده ترويج ". ولا أدري هل تعنى حرية الفكر أن يقف الشخص أمام المرآة ليناقش نفسه؟!

وأخيرا أود أن نرى أين كنا وأين أصبحنا ؟ ففي عام ١٩٠٠ قال قاسم أمين " الحرية الحقيقية تحتمل إبداء أي رأي ونشر كل فكر وترويج كل مذهب، في البلاد الحرة يستطيع الإنسان أن يجهر بأنه لا دين له، ولا وطن له، وأن يصادم جماعته بكل قول يريد أن يقوله".

هذه الحرية التي لا نستطيع أن نطالب بمثلها الآن، ولكن علينا أن نبدأ خطوات متدرجة في طريق الألف ميل لأنه هو الطريق الوحيد لكي نعيش في مجتمع مستقر وتتحقق كل أمنياتنا لهذا الوطن .

المحور السادس

هل هناك أرضية مشتركة بين التيار الإسلامي والتيارات السياسية الأخرى في الكفاح من أجل الديمقراطية (دروس من التجربة المصرية)؟

رئيس الجلسة: جورج عجايبي

- مداخلة حسين عبد الرازق
- مداخلة عصام العريان
- مناقشات الجلسة

مداخلة حسين عبد الرازق

صحفي وكاتب سياسي

سوف أتكلم من خلال تجربة عملية لأنني كنت شريكا في أغلب الأعمال الخاصة بالعمل السياسي المتعلقة بقضية الديمقراطية . بداية سوف نلاحظ أن مجموعات من التيار الإسلامي شاركت القوى السياسية الأخرى في التحرك والدعوة للإصلاح السياسي والديمقراطية خلال العقدين الماضيين،لكنها كانت مشاركة يحيط بها عدد من التساؤلات الخاصة بالموضوع المطروح للنقاش وهو وجود الأرضية المشتركة من عدمه .

أول مشاركة للتيار الإسلامي وللإخوان المسلمين تحديدا كانت في ١٢ مايو ١٩٨٠ عندما وقَّع الصديق الأستاذ سيف الإسلام حسن البنا على بيان المصريين "الديمقراطية مسئولية كل مواطن"، وهذا البيان كان صادرا عما سُمى بائتلاف المصريين، والذي تكوّن بعد توقيع معاهدة الصلح بين السادات وبيجين في مارس ٧٩، وأصدر أول بيان له ضد التطبيع، وقع عليه أيضا سيف الإسلام حسن البنا، وكان هذا البيان يوقع عليه شخصيات وليس أحزابا، لكن كان من المعروف أن أغلب هذه الشخصيات وليس كلها، هي ممثلة لقوى سياسية. وعلى ما أذكر أن هذا الائتلاف تم بمبادرة من حزب التجمع وتحديدا من المرحوم الأستاذ لطفي الخولي، وكان هذا هو أول عمل مشترك يظهر فيه الإخوان على الساحة في قضية الديمقراطية كقوى سياسية وليس كحزب سياسي معترف به . ومن أهم ما ورد في هذا البيان مطالبة رئيس الجمهورية بعد انتخابه ألا يكون منتميا لأي حزب . والمطالبة باستقلال السلطة القضائية وإلغاء كافة النيابات والمحاكم الاستثنائية، ووقف العمل بقانون الطوارئ، ورفع كل القيود عن حرية المواطنين وتكوين النقابات والجمعيات والأحزاب، ورفع كافة القيود على حرية الرأي والطباعة والصحافة .

منذ هذا البيان توالت الأعمال المشتركة بين القوى السياسية وقوى الإسلام السياسي

وتحديدا الإخوان المسلمين وحزب العمل - الذي كان في البداية حزبا يمكن تصنيفه كحزب يسار وسط، لكن منذ تحالفه مع الإخوان المسلمين في ٨٧ أصبح يعتبر ضمن التيار الإسلامي، وغيّر اسمه من حزب العمل الاشتراكي إلى حزب العمل فحسب .

التحرك الثاني بعد "ائتلاف المصريين" كان "لجنة القوى الوطنية للدفاع عن الديمقراطية " وقد تم عقد هذه اللجنة بدعوة من إبراهيم شكري وخالد محيي الدين، وشاركت فيها ٤٥ شخصية من القيادات السياسية والنقابية وأساتذة الجامعات، ومن ناحية التنظيمات شارك فيها التجمع والعمل والأحرار والأمة والوسط والإخوان المسلمون والشيوعيون والناصريون. وقد أصدرت هذه اللجنة بيانا تأسيسيا ثم دعت المواطنين للتوقيع على هذا البيان تحت شعار "مليون توقيع دفاعا عن الديمقراطية "، وبمجرد أن بدأت الانتخابات الأولى بالقائمة عام ٨٤ انفضَّ عقد هذه اللجنة، لكنها عادت مرة أخرى للحياة في سبتمبر ٨٦ وأصدرت "الميثاق الشعبي للإصلاح السياسي" ووقع على هذا الميثاق المستشار مأمون الهضيبي عن الإخوان المسلمين، لكن بانتخابات ٨٧ توقفت أيضا هذه اللجنة عن النشاط، خاصة بعد مؤتمر عابدين الشهير الذي عقد في ٥ فبراير ٨٧ والذي تكلم فيه قادة الأحزاب ثم تليت فيه برقية من الإخوان المسلمين وأيضا رسالة من الشيوعيين .

وقد توقف العمل منذ ٨٧ ليعود بإصدار بيان للشعب المصري للمطالبة بإصدار دستور جديد في ١٨ يونيه ١٩٩١، وقد وقع هذا البيان بالصفات الحزبية وليس بالأسماء، فوقع عليه فؤاد سراج الدين رئيس حزب الوفد، إبراهيم شكري رئيس حزب العمل الاشتراكي (هكذا)، خالد محيي الدين أمين عام حزب التجمع، مصطفى كامل مراد (الأحرار)، أحمد الصباحي (حزب الأمة)، على الدين صالح (رئيس حزب مصر الفتاة)، حسن رجب (رئيس حزب الخضر المصري)، ترك (رئيس حزب الاتحاد الديمقراطي)، جمال ربيع (رئيس حزب مصر العربي الاشتراكي)، محمد حامد أبو النصر (المرشد العام للإخوان المسلمين) .

وهذه هي المرة الأولى التي يذكر فيها الإخوان بالصفة التنظيمية وليس مجرد شخصيات .

بعد ذلك وقع حدثان مهمان الأول هو ميثاق الوفاق الوطن ١٩٩٥ (الذي لم يوقع)، والثاني لجنة التنسيق بين الأحزاب والقوى السياسية، التي تكونت من (التجمع- الوفد- الناصري - العمل - الأحرار - الإخوان المسلمين - الحزب الشيوعي المصري) وأصدرت برنامجا ديمقراطيا للإصلاح السياسي والدستوري في ١٠ ديسمبر ١٩٩٧ . وأعتقد أنه

البرنامج الشامل الذي لم يظهر بعده أي برنامج آخر.

بعد هذا الاستعراض للتحركات التي تمت، سوف أتحدث عن بعض الملاحظات المتعلقة بالإخوان المسلمين وحزب العمل كممثلين للتيار الإسلامي، واقتصاري عليهم لا يعني أنه لا توجد ملاحظات على القوى السياسية الأخرى . ولكن لأن موضوعنا يتطلب ذلك .

أول موقف أسجله في هذا الموضوع هو أن الإخوان المسلمين بعد فوزهم مع حزب العمل في عام ٨٧ وإحساسهم بأنهم القوة الأساسية في المعارضة في هذا الوقت تصرفوا بنوع من الإحساس الزائد بالقوة . ففي اجتماع لممثلي الأحزاب السياسية بمقر حزب الوفد، طرح حزب التجمع ضرورة مشاركة الناصريين والشيوعيين في هذا التجمع، وكان في هذا الوقت " الحزب الاشتراكي العربي الناصري - تحت التأسيس "يمثل الناصريين، بينما كان "الحزب الشيوعي المصري"، يمثل الشيوعيين.

لكن بعد محادثات طويلة رفض المستشار مأمون الهضيبي مشاركة الناصريين والشيوعيين، بينما قبل فؤاد سراج الدين الشيوعيين ورفض الناصريين، وقبل إبراهيم شكري الكل. واحتاج الأمر للتأجيل لاجتماع آخر. وتم بذل جهد كبير حتى يتقبل الهضيبي وجود الناصريين والشيوعيين في هذا التشكيل، وبعد أن دخل الناصريون رفض ممثلهم "فريد عبد الكريم" في ذلك الوقت مشاركة الوفد في هذا التشكيل. فالملاحظة هنا متعلقة بالأرضية المشتركة وهي المعارضة الشديدة من التيار الإسلامي لوجود قوى سياسية حقيقية في المجتمع محجوبة عن الشرعية وإن كان هذا الموقف قد تعدل بعد أن وجد المستشار الهضيبي أن الأحرار والوفد والعمل والتجمع قد وافقوا، فوافق وكان تخوفه من أن يظهر هذا في بيان عام فينكر الإخوان المسلمون اشتراك الشيوعيين. أما الملاحظة الثانية أن الإخوان المسلمين كان لديهم إصرار باستمرار على أن أي عمل مشترك كان لابد أن يتم على أرضية إسلامية؛ بمعنى أن تكون مرجعية الجميع إسلامية. وقد ظهر هذا بوضوح عندما جرت محاولة لصياغة ميثاق الوفاق الوطني، ففكرة هذا الميثاق بدأت من مؤتمر النقابات المهنية، وكان في هذا الوقت يسيطر الإخوان المسلمون على عدد من النقابات (المهندسين- الأطباء- الصيادلة- المحامين) وهم الذين أخذوا مبادرة عمل ميثاق للوفاق الوطني، وكنا نجتمع في البداية في نقابة المهندسين، وتم إعداد مشروعين؛ الأول أعده المستشار يحيي الرفاعي، والثاني د سعيد النجار. وهذا الميثاق استغرق حوالي تسعة اجتماعات حتى نصل لصيغة نهائية. ثم حدث في اجتماع انعقد بجمعية النداء الجديد فوجئنا بالمستشار مأمون الهضيبي يرفض هذا الميثاق، على اعتبار أنه من الضروري أن

تكون المرجعية إسلامية وقدم مجموعة صياغات، تجعلنا كلنا على أرضية الإسلام السياسي فرفض الحاضرون، وأصر المستشار مأمون الهضيبي على موقفه، وبعد مناقشات قررنا أن نشرع في التوقيع بمن وافق، وكان الملفت للنظر أن هناك اثنين من الإخوان المسلمين أحدهما من نقابة المهندسين وهو أبو العلا ماضي والآخر من نقابة الأطباء وهو د. عبد المنعم أبو الفتوح. والاثنان وقعا على الميثاق، الأول وقع في لحظتها، والثاني كان غير حاضر في الاجتماع، لكنه قال إنه عندما يعود من السفر سوف يوقع. وكانت هذه إشارة لنشوء حزب الوسط .

ولكن لم يذع هذا الميثاق في محاولة لجعل الآخرين يوقعون معنا، ثم قال المستشار مأمون الهضيبي لنا "إنكم تقولون أنني معطل للميثاق، ولذلك فأنا أفوض حلمي مراد "، ثم ظهر فجأة الصديق المرحوم عادل حسين، تم عمل اجتماع لإيجاد حلول وسط، والملفت للنظر أن من وافق على الحل الوسط كان رفعت السعيد!!. وفجأة بدأ تحرك حزب العمل لكي يمنع الآخرين من التوقيع، وكان أول شئ فعله، أن منع الناصريين بشكل أو آخر من التوقيع، فقد حدث اجتماع خاص بين عادل حسين والأستاذ ضياء الدين داوود، يطلب منهم عدم التوقيع، ولهذا غاب د.حسام عيسى ممثل الناصريين في هذه الاجتماعات بعد حضوره الاجتماع الأول، وفوجئنا أن الناصريين يعترضون على شئ غريب وهو عدم النص في الميثاق على مجانية التعليم !! وحاولنا إقناعهم بأن لا أحد يرفض ذلك وأن الموضوع الرئيسي في الميثاق هو الديمقراطية،لكن لم يوقع الناصريون حتى جاءت الانتخابات فلم يوقع هذا الميثاق. لكن ما كان واضحا تماما، هو أنه لكي نوقع على بيان واحد علينا أن نكون جميعا على مرجعية الإسلام كما يرونه.

وقد عبر الأستاذ عادل حسين على هذا صراحة حين كتب " الجبهة يجب أن تقوم ضد انصار الحضارة الغربية وضد الهيمنة الأمريكية والصهيونية على أوضاعنا السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ويشمل هؤلاء في الداخل كثيرا من عناصر الحكم الحالي وبعضا من عناصر أحزاب المعارضة، وكذلك كثيرا من دوائر الأعمال.. إلخ ".

ويضيف " نحن نعتبر الإسلام هو الجبهة الأصلية التي تجمعنا مع كل من يرتضيها، وأن برنامج التحالف الإسلامي لانتخابات مجلس الشعب في ٨٧ صالح في مجمله ليمثل نقاط الالتقاء الأساسية بين أطراف الجبهة".

الحقيقة أننا لم نطبع الميثاق لأنه لم يجمع الكل واعتبرناها مرحلة وانتهت .

لكن في إطار لجنة التنسيق بين الأحزاب والقوى السياسية استطعنا إعداد مؤتمر "

دفاعا عن الحريات وحقوق الإنسان والديمقراطية " في الفترة ٨-١٠ ديسمبر ١٩٩٧، ووصلنا لبرنامج و طبع، وكان قد وقع عليه جميع القوى السياسية، لكن أثناء إعداد هذا البرنامج، وتحديدا في الجلسة الأخيرة لصياغة البرنامج كُلفت بعمل المسودة، ثم ذهبت لحزب العمل واجتمعنا، لكن رفض البرنامج كلية في البداية المستشار مأمون الهضيبي. وكانت القضية هي وضع نص يعني أننا جميعا على أرضية الإسلام السياسي. لكننا وصلنا في النهاية لحل وسط أعتقد أن له دلالاته، ففي البرنامج أصر المستشار مأمون الهضيبي على وضع عبارة " وذلك في نطاق المقومات الأساسية للمجتمع وحدود النظام والآداب العامة "، وذلك في موضعين الأول عقب النص على حرية الإبداع والفكر، والثاني عقب حرية تكوين الجمعيات الأهلية . والعبارة في ظاهرها عادية، لكن في الحقيقة هي عبارة تحفظية على حرية الإبداع والفكر وحرية تكوين الجمعيات الأهلية بما يشدنا إلى أرضية الإسلام السياسي.

ومن الناحية العملية فقد واجهت القوى السياسية التيار الإسلامي في عدة محطات؛ أولها، قانون الجمعيات والمؤسسات الأهلية ١٥٣لسنة ٩٩، فكل الأحزاب رفضت هذا المشروع بما فيها العمل، لكن الإخوان المسلمين تحفظوا على بعض المواد لكنهم قبلوا المشروع .

أما المحطة الثانية فهي أزمة "وليمة لأعشاب البحر"، فهي لا تحتاج لتفصيل في موقف حزب العمل المعادي للحريات في إثارته لهذه الأزمة. ونفس الموقف اتخذ من روايات الثقافة الجماهيرية الثلاث .

أما المحطة الثالثة فكانت مع المؤتمر الخاص برفض استمرار قانون الطوارئ الذي عقد في حزب العمل، وكان قد تم الإعداد له طويلا، وتم الاتفاق أثناء الإعداد أن هذا المؤتمر مخصص للطوارئ فقط، و تم الاتفاق كذلك على ألا تجري أي محاولة للاستيلاء على المؤتمر من قبل أي قوى سياسية؛ بمعنى أن تكون اللافتات موحدة والهتافات موحدة، لكن ما حدث في اليوم السابق للمؤتمر وأثناء اجتماع لنا في الحزب الناصري وصل إلينا كلام أن حزب العمل ينوي أن يطرح قضية يوسف والي وجريدة الشعب في المؤتمر، فطرحنا الموضوع في الاجتماع فنفى الأستاذ إبراهيم شكري ذلك تماما، واتصل اللواء طلعت مسلم بالشباب الذين يقومون بالتحضير للمؤتمر فنفوا ذلك . ثم ذهبنا إلى المؤتمر في المساء في مقر حزب العمل بحدائق القبة، فإذا بنا نجد أن اللافتات هي لافتات الإخوان المسلمين وعندما دخل المرشد كانت الهتافات هتافات الإخوان المسلمين، ثم فوجئنا

باختراق آخر وهو أنه بعد أن تم الاتفاق على متحدث محدد من كل حزب، وأن من سيتحدث باسم حزب العمل هو الأستاذ إبراهيم شكري، جاءني اللواء طلعت مسلم، وقال إن عادل حسين مصر أن يتكلم ويطرح قضية "جريدة الشعب". فقلت له "لكننا متفقون أن لا أحد سيتكلم غير المتفق عليه، وإذا تكلم عادل سوف أنسحب من المؤتمر". وحدث فعلا فانسحبت ثم خالد محيي الدين ثم تبعه آخرون.

وهذا يدل على أن كثيرا مما كنا نتفق عليه كان حزب العمل والإخوان المسلمون يلجأون إليه إذا أحسوا بقوتهم إلى عدم الالتزام به. وهذا أدى مع أسباب أخرى إلى اهتزاز الثقة نتيجة لهذه المواقف، وهذا لا ينفي وجود أرضية مشتركة بين القوى السياسية والإخوان المسلمين.

مداخلة عصام العريان

كاتب إسلامي، وعضو مكتب الإرشاد للإخوان المسلمين

جاء موضوع ورشة العمل "الإسلام والديمقراطية" في توقيته تماماً. فالقضية سواء أكانت الديمقراطية كنظام سياسي أو كثقافة قد تعولمت، وراحت تشغل الجميع؛ حيث تبشر بها الإدارة الأمريكية إلى الحد الذي تعلن فيه مستشارة الأمن القومي للرئيس الأمريكي "كونداليزا رايس" أن أحد أهداف الحرب التي تعد لها أمريكا ضد العراق هو الإطاحة بالنظام العراقي الاستبدادي وإقامة نموذج ديمقراطي يصبح مثالاً يُحتذى به في المنطقة كلها، وأن أحد أسباب المعارضة الرسمية العربية للحرب هو خشية النظم الحاكمة في المنطقة من عدوى الديمقراطية"، لكنها لم تقدم لنا تفسيراً للمعارضة الشعبية الأقوى ضد الحرب، والحمد لله أنها لم تتطرق إلى ذلك وإلا أصبحنا شعوبا تعشق الاستبداد.

ومن جانب آخر فإن ارتباط الإسلام بالديمقراطية أو الموقف الفقهي من الديمقراطية هام جداً، لأن ثقافة المنطقة الممتدة من جاكارتا إلى طنجة هي الإسلام، إمّا كدين وعقيدة للأغلبية أو حضارة وتراث شارك في بنائها الجميع على اختلاف أديانهم وعقائدهم.

وأتصور أن الطرح السليم هو بناء هذه العلاقة على أجوبة لأسئلة محدّدة حول الموقف من الحريات العامة، والموقف من الاستبداد، والموقف من حقوق الأقليات والمرأة، والموقف من الإبداع كما تطرح جلسات الورشة مع تقديم كل الأجوبة والبدائل من أجل التمييز بينها. ومن ثمّ اختيار الأصلح لزماننا وظروفنا من الخيارات الفقهية المتعددة، التي لا يمكن إلغاء تعددها، بل إن تعددها يعدّ ثراء وتنوعاً في الفقه والفكر الإسلامي يجب احترامه. أي

أن البداية هو المدخل الفقهي الذي يضع المقاصد العليا للإسلام نصب عينيه.

وثالثاً: فإن التيار الإسلامي هو الذي يحتل المواقع المتقدمة في استطلاعات الرأي العام أو في نتائج الانتخابات كافة: برلمانية أو محلية أو نقابية أو طلابية حيث يأتي تالياً أو محروماً من الموقع الأول؛ لذلك فإن موقف هذا التيار والقوة السياسية والشعبية من الديمقراطية كثقافة وآليات هام كذلك، وقدرة هذا التيار على بناء علاقة طبيعية مع بقية الفرقاء السياسيين أو مع المجتمعات التي يمثلها خاصة مع المختلفين معه في الرأي أو القوى الضعيفة التي تحتاج إلى طمأنينة أو حماية لا تقل أهمية.

إن أغلبية المراقبين أجمعوا، داخلياً وخارجياً سواء أكانوا باحثين أو صحفيين أو ناشطين أو حتى دبلوماسيين، أجمعوا على حقيقة واحدة هي أن الاستبداد السياسي والفساد الاقتصادي والتفسخ الاجتماعي من أخطر الأمراض، التي تفتك بجسد الأمة العربية والإسلامية وأنه لا طريق للنهضة إلا إذا واجهنا هذه الآفات بشجاعة وفي مقدمة وسائل العلاج إتاحة الحريات العامة وضمان نزاهة الانتخابات في ظل مناخ ديمقراطي، وتوفّر المناخ السليم لازدهارها ونحتاط لعدم انتكاستها من جديد حتى نواصل المسيرة.

ولابد من الاعتراف أنه توجد قواعد عامة للنظام الديمقراطي تشكّل الدعائم الأساسية، التي يقوم عليها وفي مقدمتها، الحريات العامة في التعبير والتنظيم والرأي والفكر، الانتخابات الحرة، ضمان حقوق الأقليات، الفصل بين السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية، استقلال القضاء، سلطة الأمة في اختيار حكامها ومحاسبتهم وعزلهم سلمياً، وهنا لا أجد أفضل من تعبير الأستاذ حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين في أوّج ازدهار النظم الديكتاتورية في العالم "النازية والفاشية والشيوعية" عام ١٩٣٨ وعشية اندلاع الحرب الكونية الثانية حيث قال في المؤتمر الخامس لممثلي شُعب ومناطق الإخوان المسلمين (حوالي ألفي مندوب تقريباً من كل القطر المصري) في دار لطف الله بالقاهرة (فندق ماريوت بالزمالك): "إن الباحث حين ينظر إلى مبادئ الحكم الدستوري التي تتلخص في:

- المحافظة على الحرية الشخصية بكل أنواعها،
- وعلى الشورى واستمداد السلطة من الأمة،
- وعلى مسؤولية الحكام أمام الشعب ومحاسبتهم على ما يعملون من أعمال،
- وبيان حدود كل سلطة من السلطات،

هذه الأصول كلها يتجلى للباحث أنها تنطبق كل الانطباق على تعاليم الإسلام ونظمه

وقواعده في شكل الحكم". ثم يضيف بحسم ووضوح: "ولهذا يعتقد الإخوان المسلمون أن نظام الحكم الدستوري هو أقرب نظم الحكم القائمة في العالم كله إلى الإسلام" ولكي لا يترك شكاً في نفس أي إنسان يقرر موقف الإخوان بقوة قائلاً: "وهم لا يعدلون به نظاماً آخر".

ونستطيع أن نستنتج من هذا النص القاطع عدة أمور:

١- أن الحكمة ضالة المؤمن أنّى وجدها فهو أحق الناس بها، لذلك إذا عرفت البشرية نظاماً صالحاً يتفق مع قواعد الإسلام فنحن أولى الناس به، وعلينا أن نستفيد من تجارب الأمم والشعوب ولا نبدأ من الصفر.

٢- أننا لا يجب أن نجهد أنفسنا في استنباط نظام نظري إذا كان الواقع العملي في العالم يمدنا بنظم في الحكم والإدارة صالحة للتطبيق.

٣- أننا لا نستطيع عبر التواصل مع الأمم الأخرى أن نطوّر ونعدل من تجاربها للتوافق مع ثقافتنا وحضارتنا التي لا تنفصل عن بقية حضارات العالم، بل تتمازج معها، وتضيف إليها وتستفيد منها.

إذاً علينا أن نعمل جاهدين على بناء ديمقراطية إسلامية تُضاف إلى الديمقراطيات الموجودة في العالم الآن، فهناك ديمقراطية غربية متنوعة النظم والأساليب مثل النظام الرئاسي ذي المجلسين في الولايات المتحدة الأمريكية، والنظام البرلماني في بريطانيا، والنظام المختلط في فرنسا، ونظام آخر في سويسرا، بل هى نظم متعددة، فلكل بلد طابعه المستقل تقريباً، لكنها تتفق في القواعد العامة.

وهناك ديمقراطية في آسيا متنوعة أيضاً، أبرزها ديمقراطية الهند العلمانية وهناك ديمقراطية العسكر في تركيا ولا ننسى اليابان وكوريا الجنوبية وماليزيا وغيرها من بلدان آسيا، ولكل نظام منها قسماته التي تحتاج إلى تأمل.

وفي أفريقيا سنجد مثلاً جنوب أفريقيا ثم بلدان الساحل الغربي وغيرها من الدول، التي تحبو على طريق رسم نظام ديمقراطي. إذن ليس من العسير ولا من المستبعد أن تكون هناك نظم سياسية في البلدان الإسلامية تعمل وفق القواعد الأساسية للديمقراطية ولا تبتعد عنها، بل تعمل على تحقيق أهدافها، وأن تتوافق مع ثقافة وتراث وحضارة هذه المنطقة العريضة، بل تستمد جذورها من عمق العقيدة الإسلامية، وتستند إلى نصوص ثابتة مقدسة عند أغلبية قاطني هذه المناطق، وحضارة مشتركة لجميع أبنائها مثل:

أولاً: قول الله تعالى:

- في حرية العقيدة:

١- ﴿لا إكراه في الدين﴾ سورة البقرة.

٢-﴿لكم دينكم ولي دين﴾ سورة الكافرون.

- في الحق في الاختلاف

٣-﴿وإنا و إياكم لعلى هدىً أو في ضلال مبين﴾ سورة سبأ.

- في التعددية والشورى:

(٤) ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ سورة الشورى.

(٥) ﴿وشاورهم في الأمر﴾ سورة آل عمران.

ثانياً: أحاديث وسيرة الرسول صلى الله عليه وسلم التي تبين أنه كان أكثر الناس مشورة لأصحابه حتى في أصعب الأوقات كالغزوات "بدر- أحد- الخندق"، وكان ينزل على آرائهم، ويستجيب لنصحهم، ولا يمنع رأياً أو يحجر فكراً أو يصادر على حرية أحد.

ثالثاً: تراث وحضارة الأمة: وفيها المضيء المنير ومنها المظلم الصعب، إلا أنها في مجملها حضارة استوعبت وجود المخالفين في الدين (أهل الكتاب) وحفظت لهم حرياتهم وأعراضهم ومكنتهم من ممارسة عقائدهم وشعائر دينهم في حرية لم تعرفها أمم أخرى، كما استوعبت المخالفين في الرأي داخل الدين الواحد "الفرق العقائدية والفقهية".

ومن هنا أعتقد أنه من الأهمية بمكان لكل داعية إلى الديمقراطية وحقوق الإنسان أن ينطلق من أرضية تتفق مع حضارة وعقيدة الأمة، وتشترك في نفس الوقت مع القواسم الرئيسية للنظام الدستوري النيابي أو الديمقراطية.

ولا يقل أهمية عن ذلك أن نعمل على طرح نموذج جديد للديمقراطية يحقق نفس أهدافها من أجل إعلاء كرامة وقيمة الإنسان من منظور إسلامي يصحح بعض مواضع الخلل، التي أصابت النماذج الديمقراطية الأخرى، والتي لا تخلو الأبحاث الجادة في بلادها من توجيه الانتقادات إليها.

علينا أن نعمل على ترسيخ القيم الأساسية التي جاء بها الإسلام:

الحرية: "متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً" (عمر بن الخطاب).

الكرامة الإنسانية: ﴿ولقد كرمنا بني آدم﴾ (سورة الإسراء).

العدل: "ولا يجرمنكم شنآن قومٍ (أي بغضهم) على ألا تعدلوا، اعدلوا هو أقرب للتقوى" (سورة المائدة).

﴿وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل﴾ (سورة النساء).

المساواة: "لا فضل لعربي على أعجمي ولا لأبيض على أسود إلا بالتقوى" (حديث شريف).

﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم" (سورة الحجرات).

الشورى: ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ (سورة الشورى) ﴿وشاورهم في الأمر" (سورة آل عمران).

وسنجد صعوبة في هذا الطريق، ولكنه أكثر الطرق أماناً وأكثرها ضماناً للنجاح في بلادنا.. وهذه المقاصد العليا للإسلام تمثل أهدافاً مشتركة لكل الحالمين والعاملين من أجل سعادة بني الإنسان في كل الأرض، وبالذات على أرض وطننا الخاص مصر ووطننا العربي الكبير، ووطننا الإسلامي الأكبر.

مواقف التيار الإسلامي

التيار الإسلامي مصطلح فضفاض وعريض يندرج في إطاره جماعات عديدة، منها الرسمي مثل مؤسسة الأزهر ووزارة الأوقاف، ومنها الشعبي الذي يهتم بالروحانيات كالطرق الصوفية، ومنها ما يحظى بمظلة قانونية مثل الجمعيات الإسلامية واسعة الانتشار كالجمعية الشرعية وجماعة أنصار السنة المحمدية وتهتم بعبادات وعقائد المسلمين ويحظر عليها قانون الجمعيات الأهلية العمل بالسياسة، وأوسع من ذلك، صحوة دينية كبيرة نلمس آثارها في كل مكان وندلل عليها بوصول عدد المعتمرين سنوياً إلى قرابة نصف مليون معتمر على الأقل.

إلا أن الاهتمام ينصبّ هنا على الفصائل الإسلامية التي تعمل في الإطار السياسي وتهتم بالشأن العام المتعلق بكيفية صناعة القرار السياسي والإداري. وهذه الفصائل قسمان كبيران:

الأول وهو الأهم: الذين يقبلون بالإطار الدستوري العام ويعملون من خلاله مع تحفظاتهم عليه كبقية الفصائل السياسية، ويحترمون القوانين السارية رغم اعتراضهم على القيود التي تتضمنها ويعملون على تغييرها نحو الأفضل وأهمهم الإخوان المسلمون.

الثاني: هي الفصيل الذي ينتهج العنف وسيلة لتغيير الأوضاع القائمة وينقسم إلى فرق كثيرة، ومع كثرتها فهي لا تمثل- قياساً إلى التيار الإسلامي العريض ككل إلا نسبة ضئيلة جداً، لكنها هامة وخطيرة بسبب انتهاجها العنف طريقاً. ومن بين هؤلاء فإننا نستطيع أن

نميّز بين جماعتين:

١- **جماعة الجهاد:** التي تعمل على الإطاحة بالنظم الحاكمة القائمة في الدول الإسلامية عبر الانقلاب العسكري، وقد حدث تحول خطير في استراتيجيتها؛ حيث تستهدف الآن ما تسميه بالراعي الدولي للديكتاتوريات؛ الولايات المتحدة الأمريكية، وموقفها هذا يعني أنها لا تؤمن أصلاً بالديمقراطية لا كأداة للتغيير السلمي ولا حتى كأداة للحكم الصالح، فضلاً عن عدم قبولها للثقافة التي نبع منها النظام الديمقراطي ولا ترى بينها وبينه أي قواسم مشتركة، والأدبيات المتوفرة عن أفكار هذه الجماعة توضح أنها ضد الغرب وكل ما يأتي منه وترفض النظام الديمقراطي والفلسفة التي يقوم عليها. ولا توجد أرضية مشتركة بين هذا الفصيل وبين بقية القوى السياسية الأخرى اللهم إلا إذا اعتبرنا أمرين هامين:

أ- التغيير للأوضاع القائمة لمجردة التغيير ليس إلا (مع كل القوى الداعية للتغيير).

ب- إرساء نظام إسلامي (مع بعض القوى الإسلامية الأخرى).

هنا نجد أن تجارب بعض الحركات السياسية (خاصة المغامرة) في بعض الدول أوجدت قاسماً مشتركاً بين كل الرافضين (إيران المعاصرة- روسيا القيصرية- الثورة الفرنسية).

- ولكني أعتقد أنه يستحيل البحث عن قواسم مشتركة بين هذا الفصيل وبين بقية القوى السياسية العربية وحتى الإسلامية وحتى الحليفة منها نظراً؛ للشكوك الكثيرة المتبادلة بينها وأيضاً لعدم قدرة هذا الفصيل على بناء جسور مشتركة مع بقية الفصائل الإسلامية فضلاً عن تيارات سياسية أخرى.

٢-**الجماعة الإسلامية:** وهي الفصيل الأكبر في مصر الذي انتهج العنف سبيلاً في المرحلة السابقة بدرجات متفاوتة من ١٩٨٠ إلى ١٩٩٧ ثم أعلن مبادرة شجاعة لوقف العنف عام ١٩٩٧م وتفاعلت معها أوساط أمنية وإعلامية. هذا التيار الإسلامي هو المعني بالبحث عن أرضية مشتركة مع بقية التيارات السياسية الأخرى، ويمكننا أن نقسمه إلى:

أ- **الإخوان المسلمين:** وهم التيار الرئيسي الإسلامي والحركة الأكبر انتشارا والتي مارست وتمارس العمل السياسي منذ الأربعينيات في القرن العشرين وحتى اليوم، وشاركت في الانتخابات البرلمانية لمجلس الشعب والشورى خلال العشرين سنة الماضية، وكذلك المحليات، ولها حضور قوي وفاعل في النقابات المهنية، وتشارك في النشاط العام كله ولها الآن أكبر تمثيل نيابي لقوة سياسية منفردة (١٧ عضواً بمجلس الشعب لعام ٢٠٠٠)

وحضور في أكبر النقابات المهنية (المحامون- الأطباء- الصيادلة- العلميون- التجاريون) ومواقفها معلنة وواضحة قديماً وحديثاً:

قديماً: هي تقبل بالنظام الدستوري النيابي (جوهر الديمقراطية) ولا تعدل به بديلاً وتعتبره أقرب نظم الحكم المعاصرة للإسلام، ومارست الحوار مع كل القوى السياسية قبل الثورة، اتفقت معها واختلفت وشاركت في الانتخابات العامة. وشاركت في تغيير الأوضاع القائمة التي وصلت إلى طريق مسدود عام ١٩٥٢ مع قوى سياسية أخرى.

حديثاً: أعلن الإخوان المسلمون في مارس ١٩٩٤ في وثيقة صادرة عن مؤسساتهم الشورية -وذلك على أعلى المستويات، وقد اعتمدها الإخوان في العالم كله- أعلنوا موقفهم من قضيتين هامتين تتعلقان بصلب موضوع الحديث وهو الديمقراطية حول المرأة المسلمة في المجتمع المسلم، الشورى وتعدد الأحزاب. وأنقل عن هذه الوثيقة لأهميتها في بناء أرضية مشتركة بين الإخوان والتيارات السياسية.

أما عن الموقف من التعددية السياسية:

"فإننا نؤمن بتعدد الأحزاب في المجتمع الإسلامي، وأنه لا حاجة لأن تضع السلطة قيوداً من جانبها على تكوين ونشاط الجماعات أو الأحزاب السياسية، وإنما يترك لكل فئة أن تعلن ما تدعو إليه وتوضح منهجها وما دامت الشريعة الإسلامية هي الدستور الأسمى، وهي القانون الذي يطبقه قضاء مستقل محصن بعيداً عن أي سلطة أو جهة، ومؤهل فكرياً وعلمياً وفقهياً وثقافياً، فإن في ذلك ما يكفي لضمان سلامة المجتمع واستقامته على الطريق السوي، واتخاذ الإجراء الشرعي المناسب تجاه من يخرج على المبادئ الأساسية التي لا خلاف فيها بين علماء وفقهاء المسلمين والتي تعتبر المقومات الأساسية للمجتمع.

كما أننا نرى أن قبول تعدد الأحزاب في المجتمع الإسلامي على النحو الذي أسلفناه يتضمن قبول تداول السلطة بين الجماعات والأحزاب السياسية وذلك عن طريق انتخابات دورية.

"كما أننا نرى -باعتبار أن رئيس الدولة ما هو إلا وكيل عن الشعب- أنه يجب أن تكون رئاسة الدولة لمدة محددة، ولا يجوز تجديدها إلا لأمد محدد، ضماناً لعدم الطغيان"

"وهي تقرر (أي الجماعة) بكل تأكيد أن الأمة هي مصدر السلطة، وأن الشعب هو الذي له الحق أن يولي باختياره الصحيح من يرتضي دينه وأمانته وعلمه وكفايته ليقوم على ما يحدده له من أمور الدولة.."

"ونحن نرى- مع التسليم بأن القرآن الكريم والسنة المطهرة هما الدستور الأسمى لحكم

المسلمين- فإن الأمة لا بد أن يكون لها دستور مكتوب، تضعه وتتفق عليه، تأخذه من نصوص الشريعة الغراء، ثم من مراميها وغاياتها وقواعدها الكلية، فيتضمن ما يحقق توازناً بين اختصاصات مختلف المؤسسات التي تدير الدولة.. كما يتضمن من القواعد والأحكام ما يصون ويحفظ الحريات العامة والخاصة لكل الناس من مسلمين وغير مسلمين، ويجعل الحكم شورى استمداداً من سلطة الأمة ويحدد مسئولية الحكام أمام الشعب، وكيفية محاسبتهم وتصويبهم وتقويم اعوجاجهم بطريقة سلمية ناجحة، وهذا يقتضي وجود مجلس نيابي له سلطات تشريعية ورقابية ذات فعالية تتمثل فيه الإرادة الشعبية الحقيقية نتيجة انتخابات حرة ونزيهة وتكون قراراته ملزمة".

أما المرأة ووضعها في المجتمع المسلم فقد قرر الإخوان أن المرأة مكرّمة ومطهّرة في العقيدة الإسلامية، وأن مسئوليتها الإيمانية كالرجل سواءً بسواء وما يترتب على ذلك من تكاليف شرعية، كما أن مسئوليتها الاجتماعية كالرجل ولها ذمة مالية كاملة تكفل لها كل الحقوق المدنية باستقلال تام. وتتمتع المرأة بكافة الحقوق السياسية والمدنية فلها الحق في تولي الوظائف وفي التعليم والعمل كما لها الحق في ممارسة الانتخاب وفي عضوية المجالس النيابية وفي تولي الوظائف العامة.."

ولم يكتف الإخوان بتقرير ذلك نظرياً ولكنهم مارسوه عملياً فقد رشحوا في الانتخابات البرلمانية الأخيرة ٢٠٠٠م السيدة الأستاذة جيهان الحلفاوي في دائرة الرمل بالإسكندرية، ورغم فوزها في الجولة الأولى إلا أنها لم تتخط حاجز الـ ٥٠٪ وحُرمت من حقها في الإعادة بسبب آلاعيب قانونية مارستها وزارة الداخلية التي تشرف على الانتخابات وتم تأجيل حسم مقعدي الدائرة لمدة طالت أكثر من عامين، ثم جرت الانتخابات التكميلية وأعيدت الانتخابات في جو مشحون وتوتر أمني شديد وتم القبض على أنصارها والقائمين على الدعاية لها، وتم عكس النتائج تماماً بسبب منع الناخبين من الوصول إلى صناديق الانتخابات وإحضار أعداد غفيرة من خارج الدائرة للتصويت في لجان خاصة، ومع كل ذلك لم تكتف وزارة الداخلية بذلك، بل تم تحويل ١٠١ من أنصار المرشحة الإسلامية والناخبين العاديين إلى محكمة أمن الدولة العليا بتهم عجيبة مثل "التجمهر ومقاومة السلطات وحيازة أسلحة وبث دعاية مضادة للحكومة..الخ" وقضوا في الحبس الاحتياطي مدة تزيد على ٣ شهور، حتى حكمت المحكمة (المشكّلة وفق قانون الطوارئ) الاستثنائية ببراءة ٣٥ منهم وحبس ٦٦ لمدة ٣ شهور، وكانوا قد قضوْها في الحبس مما قضى بخروجهم جميعاً من ساحة المحكمة التي أعلنت أنها حكمت وتشكلت

وفق قانون الطوارئ الذي ندين العمل به خاصة في الانتخابات.

وكانت هذه معركة شديدة الوطأة على سيدة عانت بسببها مدة تزيد على ٣ سنوات منذ الترشيح حتى انتهت الأزمة.

هؤلاء هم الإخوان المسلمون وهم التيار الرئيسي، أما الآخرون فهم:

ب- المجموعات التي تقدمت بطلبات لتشكيل أحزاب ذات مرجعية إسلامية، وحتى الآن هي عبارة عن ثلاثة مشروعات أحزاب:

١- حزب الوسط ثم الوسط المصري ووكيل المؤسسين هو المهندس أبو العلا ماضي.

٢- حزب الشريعة ووكيل المؤسسين هو المحامي ممدوح إسماعيل.

٣- حزب الإصلاح ووكيل المؤسسين هو الصحفي الأستاذ جمال سلطان.

ورغم اتفاق هذه الفصائل في قبول المظلة الدستورية وإبداء الرغبة في العمل في إطار القانون إلا أنها تتفاوت فيما بينها في برامجها بين مرن وأفق متسع (الوسط) الذي ينتمي إلى مدرسة الإخوان الوسطية فكرياً ومرجعيته الفقهية تتأثر بالشيخ القرضاوي أو الدكتور محمد سليم العوا وهما معروفان بانتمائهما فكرياً إلى مدرسة الإخوان، وبين متشدد في طروحاته أو سلفي الاتجاه كالحزبين الآخرين، وليس هذا مجال المقارنة بين البرامج إلا أن مجرد التقدم بطلبات لتسجيل أحزاب يعني القبول صراحة بشروط الديمقراطية.

وهنا لا بد من التنويه بأن الإخوان المسلمين أعلنوا مراراً وتكراراً أنهم مستعدون للتقدم بتسجيل حزب لهم خلال ٢٤ ساعة وأن البرامج واللوائح جاهزة تماماً، لكن حال دون ذلك إعلان الرئيس شخصياً وكل أركان النظام أنهم لن يسمحوا لا بحزب للإخوان ولا لأي فصيل إسلامي، وقد تأكد ذلك بالرفض التام لمحاولتين لحزب الوسط وكذلك بقية الطلبات الأخرى، علماً بأن الإخوان أعدّوا عدة برامج في مراحل زمنية متفاوتة استعداداً لأي قبول بحزب الإخوان أو تهيؤاً لأي إصلاح دستوري وسياسي حقيقي يسمح بتعددية حزبية غير مقيدة. وجدير بالذكر في هذا الصدد أنه يقبع في السجون المصرية قرابة العشرة آلاف سجين ينتظرون تجاوب النظام المصري مع هذه المبادرة ليخرجوا ويمارسوا حياتهم العادية.

ولا يزال مستقبل هذه الجماعة مجهولاً في العمل السياسي أو حتى العمل العام ولم تطرح الجماعة حتى الآن رؤيتها الخاصة حول القضايا المتعلقة بالنشاط السياسي مثل التعددية الحزبية والديمقراطية والانتخابات العامة والموقف من حقوق المرأة السياسية أو

حقوق الأقليات وغيرها من المسائل التي قد يصعب الآن مطالبة قيادات الجماعة ببيان وجهة نظرهم فيها حتى لا يحدث تصدع داخلي؛ حيث تحتاج إلى حوار واسع ودراسات فقهية جديدة، وفي ظل أوضاعهم الصعبة وفي ظل أولوية إنهاء ملف الاعتقال والتشريد وتحقيق الأمن لأعضائها والاستقرار الاجتماعي والنفسي فقد يحتاج الأمر إلى وقت ليس بالقصير من أجل صدور هذا البيان.

وأعتقد أنه من المهم لبقية التيارات السياسية جميعاً أن تشجع الجماعة الإسلامية على مبادرتها القوية وأن تعمل على بناء جسور مشتركة معها من أجل الاستقرار السياسي والاجتماعي. وفي المستقبل يمكن عبر حوارات طويلة أن تنضم هذه الجماعة إلى الأرضية المشتركة من أجل الإصلاح السياسي والدستوري؛ لأنها بعد أن نبذت العنف كوسيلة للضغط على الحكومة لم يعد أمامها سوى القبول بقواعد العمل السلمي، وإذا أرادت النشاط السياسي فليس أمامها سوى القبول بقواعد اللجنة الديمقراطية عن اقتناع تام.

التيارات السياسية الأخرى:

التيارات السياسية في مصر تنقسم إلى مجموعتين رئيستين؛

الأولى: تلك التي تتمتع بالوضع القانوني ويندرج تحتها ٣ تيارات رئيسية:

١- الليبرالي: ويمثله حزب الوفد.

٢- القومي: ويمثله الحزب الناصري.

٣- اليساري: ويمثله حزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي.

الثانية: التي حرمت من المظلة القانونية وأهمها:

الشيوعيون: وهم فصائل متعددة.

الناصريون: وهم الذين يناضلون لتشكيل أحزاب جديدة.

وهنا لابد أن ننوه أن هناك قواسم مشتركة بين التيارات الإسلامية التي تقبل بالديمقراطية وبين كل تيار رئيسي من هذه التيارات السياسية بصورة ثنائية مثل:

- " الحرية الفردية والاقتصاد الحر" قاسم مشترك مع التيار الليبرالي.
- " العدالة الاجتماعية ومحاربة الفقر" قاسم مشترك مع التيار اليساري.
- " الوحدة العربية والتصدي للخطر الصهيوني" قاسم مشترك مع التيار القومي.

إلا أننا نركز هنا على الأرضية المشتركة بين التيار الإسلامي وكل هذه التيارات السياسية مجتمعة من أجل الكفاح لتحقيق الديمقراطية.

الأهداف المشتركة:

أستطيع أن أحدد هدفين كبيرين للكفاح المشترك من أجل الديمقراطية. فالديمقراطية ليست هدفاً بذاتها، ولكنها وسيلة لتحقيق أهداف عظمى في تاريخ الشعوب، وتجارب الأمم السابقة يمكننا أن نستلهم منها هذه الحقيقة، وقد جاهدت وكافحت هذه الشعوب من أجل الحفاظ على مكتسباتها ولم تجد أفضل من النظام الديمقراطي لتحقيق هذا الهدف الكبير.

أول الأهداف هو: تحقيق الاستقلال السليم، فقد تبيّن لكل المراقبين أن ما تعيشه شعوبنا خاصة في مصر هو درجة من الاستقلال وليس كل الاستقلال وأن المراحل التي جاهد شعب مصر من أجل تحقيق استقلاله عن المحتل الأجنبي بدءاً من الثورة العرابية منذ قدوم الاحتلال مروراً بتصريح ٢٨ فبراير١٩٢٢ ثم معاهدة ١٩٣٦ التي سميت معاهدة الشرف بالاستقلال ثم معاهدة الجلاء عام ١٩٥٤ التي حققت جلاء المحتل لم تكن سوى مراحل على الطريق الطويل من أجل الاستقلال، وأننا بعد مرور حوالي نصف قرن نجد قرارنا في الحرب والسلام وقرارنا في التنمية والاقتصاد وغير ذلك ليس خالصاً لنا، وأن الشعب المصري لا يعرف حقائق ما يدور في المفاوضات والمعاهدات والاتفاقيات وأن ممثليه في المجالس النيابية ناقصو الصلاحيات أو ليس لهم صلاحيات حقيقية أو لا يمارسون حتى الصلاحيات المحدودة المقررة لهم في الدستور والقوانين واللوائح، وذلك ببساطة لأنهم لا يمثلون الإرادة الشعبية نظراً للشكوك الكثيرة التي تحيط بمجمل الحياة السياسية والقيود المفروضة على تشكيل ونشاط الأحزاب السياسية فلا تُمثل إلا نسبة ضئيلة من الشعب المصري، بسبب التزوير الفاضح الذي تمارسه الإدارة والداخلية في الانتخابات العامة.

ثاني هذه الأهداف الكبرى:

الحفاظ على الأمن الوطني والقومي ودرء العدوان ومواجهة الأخطار الخارجية التي تهدد مصر خاصة من العدو الصهيوني الذي تدعمه الولايات المتحدة الأمريكية.

إن التباين بين الموقف الرسمي الحكومي (مصرياً وعربياً) وبين الموقف الشعبي من القضايا المطروحة، والتي تهدد الأمن الوطنى والقومي، يظهر بوضوح أهمية الديمقراطية حيث في الأمم الحرة التي تمارس شعوبها حرية اختيار حكوماتها وتحاسبها في البرلمانات نجد احتراماً للرأي العام ونجد محاسبة للحكومات في البرلمانات وحتى في الصحافة ووسائل الإعلام، مما يقلل من الفجوة بين التعبير الشعبي وبين التعبير الرسمي، لأن اتساع

هذه الفجوة عن درجة معينة يهدد أمن الدولة واستمرارها بنظامها وسياستها المتبعة. وإذا لم تستجب الحكومات الرسمية المختارة للضغوط الشعبية فتعدّل من هيئة السياسات المتبعة ومن جذورها العميقة فإنها تتعرض في العاجل أو الآجل إلى أن تتعدل هذه السياسات والهياكل السياسية على رغمها من خارج النظام القائم وبأساليب تتراوح في الحدة واللين، وتتراوح في الفجائية والتدرج، كما تتراوح أحياناً في العنف والسلم. والأمان من ذلك كله هو ديمقراطية الحكم ووجود محاسبة وشفافية لأن هذه القضايا تتعلق بأوثق المسائل وهي الأمن القومي الذي هو أهم من كفالة الخبز والماء لأن تهديد الأمن القومي يهدد كيان الدولة نفسه وبقاءها. (راجع المستشار طارق البشرى، العرب في مواجهة العدوان. دار الشروق ٢٠٠٢-فلسطين الأمان في العمق).

أعتقد أن هذين الهدفين الكبيرين كفيلان بإيجاد أرضية مشتركة لاستكمال قضية لم يختلف عليها أحد التيارات السياسية المصرية ولا العربية من قبل، وهي استكمال التحرر الوطني وتحقيق الاستقلال السليم خاصة في ظل ظروف العولمة وما تفرضه من فرص أو مخاطر ومع التهديد الأمريكي بعسكرة العولمة وفرض شروطها بالقوة المسلحة، وأيضاً في ظل انفراط وسيولة النظام الدولي الذي عهدناه لقرابة نصف قرن من الزمان بعد انتهاء الحرب الباردة والذي صار من أهم معالمه الجديدة انتهاك سيادة الدولة القومية أو الوطنية مقابل نقيضها الذي أصبح ضرورياً مثل السعي إلى إيجاد كيانات كبيرة تحتمي فيها الدول الصغيرة مثل "الاتحاد الاوربي"، حيث لم يعد التحرر الوطني عبارة عن علم ونشيد ودستور مكتوب وبرلمان شكلي بقدر ما أصبح قدرات اقتصادية وثقافية قومية وروح معنوية وقدرة على ردع أو رد العدوان.

ومع ذلك فإن هناك أهدافاً لا تقل أهمية يمكن أن تشكل أرضية مشتركة بين التيار الإسلامي وبين بقية التيارات السياسية في الكفاح من أجل الديمقراطية.

منها:

ثالثاً: تحقيق التماسك الاجتماعي: وذلك عبر الاعتراف بالآخر واحترام أفكاره وآرائه والتفاهم معه والوصول إلى درجات من التنسيق والتعاون، ولا يتم ذلك إلا عبر آليات الديمقراطية. وهذا موضوع يستحق مزيداً من البحث والدراسة، لأن التفسخ الاجتماعي (وليس فقط التشرذم السياسي) من أخطر التهديدات التي تمس الأمن الوطني. ويدخل في ذلك الهدف إحياء مؤسسات المجتمع الأهلي وتحقيق التكافل الاجتماعي والتضامن بين الناس.

رابعاً: التنمية الإنسانية: وقد وصلنا إلى اقتناع بأن الديكتاتورية والفساد والعنف أو الإرهاب هي أضلاع مثلث يهدد أي فرص للتقدم في مجتمعنا، وأن هناك ارتباطاً وثيقاً بين الأطراف التي ترسخ هذا الثالوث المدمّر لكل طرف يستفيد من الأطراف الأخرى، ولعل بقاء حالة الطوارئ التي نزعت كل حيوية من مجتمعنا وتسببت في انهيار الحياة السياسية والحزبية تحت ذريعة بقاء العنف علامة على صحة ما نقول كما أن ازدهار الفساد وتوحشه خلال نفس الفترة التي استمرت فيه الطوارئ والاعتقالات دليل آخر.

ولا أريد أن أستقصي كل الأهداف المشتركة التي تشكل الأرضية الواسعة للكفاح من أجل الديمقراطية لتحقيق الحريات والعدل والمساواة والشورى في المجتمع المصري.

الوسائل المشتركة:

لقد كانت هناك عدة وسائل عرفتها التجربة المصرية الحديثة في العمل المشترك للكفاح من أجل الديمقراطية:

١- لجنة التنسيق بين الأحزاب والقوى السياسية بالقاهرة.

٢- لجنة التنسيق بين النقابات المهنية بالقاهرة.

٣- لجان للتنسيق بين النقابات المهنية والقوى والتيارات السياسية في بعض المحافظات مثل: الدقهلية، الإسكندرية، الغربية، الشرقية.

٤- لجنة التنسيق بين اللجان الشعبية للمقاطعة الاقتصادية ومقاومة الصهيونية.

٥- لجنة لمواجهة قانون العمل الموحد.

وقد عملت هذه الوسائل لتحقيق إنجازات على عدة مستويات مثل:

أ- المطالبة بالإصلاح السياسي والدستوري عبر مطالب واضحة محددة اتفقت عليها كل قوى المعارضة.

ب- إنجاز مشروع ميثاق وطني عبر الحوار المشترك يلبي الحد الأدنى المتفق عليه بين كل القوى السياسية (وقد تم إنجازه في مشروع النقاط الخمس عشرة)

ج- محاولة التحالف والدخول في قائمة موحدة في الانتخابات البرلمانية عندما أقرّ قانون الانتخابات بالقائمة النسبية عامي١٩٨٧،٨٤ .

د- الاتفاق على مقاطعة الانتخابات البرلمانية عاما ١٩٩٠ من أجل الضغط على الحكومة لتلبية الحد الأدنى من المطالب المشتركة لتحقيق نزاهة الانتخابات (وقد التزم الجميع بالمقاطعة عدا حزب التجمع اليساري).

هـ- الوقوف ضد التحالف الدولي بقيادة أمريكا ضد العراق عام ١٩٩٠ مما تسبب في

النهاية في صدور قانون النقابات المهنية الموّحد لسنة ١٩٩٣ .

و- دعم الانتفاضة الفلسطينية عبر جمع المعونات وتنظيم المظاهرات وممارسة الضغوط السياسية من أجل تغيير الموقف الرسمي المتهاون والمتخاذل. وكذلك من خلال تنظيم حملة شعبية واسعة لمقاطعة البضائع والسلع الصهيونية والأمريكية حققت نجاحاً إلى حد كبير.

ز- التنسيق في الانتخابات البرلمانية بالنظام الفردي عن طريق إخلاء دوائر لرموز سياسية أو دعم مرشح واحد في دائرة انتخابية ضد الحزب الحاكم. وقد نجحت خلال انتخابات ٢٠٠٠ في دعم نجاح منير فخري عبد النور وفؤاد بدراوي (الوفد)، حمدين صباحي وعبد العظيم المغربي (الناصريين).

ى- التنسيق في انتخابات نقابة المحامين الأخيرة عبر شعار "المشاركة لا المغالبة" ونجحت القائمة المشتركة إلى حد ما .

ويمكننا ملاحظة عدة أمور على هذه التجربة التي استمرت قرابة عشرين سنة:

أولاً: أن هناك ضعفاً في التنسيق والتعاون.

ثانياً: عدم التزام بعض القوى السياسية بما يتم الاتفاق عليه.

ثالثاً: وجود شكوك متبادلة بين القوى السياسية التي وصلت إلى تفضيل رئيس حزب تقدمي تزوير الحكومة للانتخابات على اكتساح التيار الإسلامي لها .

رابعاً: تفضيل بعض التيارات السياسية الاتفاق مع الحكومة وحزبها على التنسيق مع بقية القوى السياسية.

خامساً: انقطاع هذه الجهود وعدم استكمالها مما يسبب إحباطاً لدى الحريصين عليها فيعيدوا في كل مرة التجربة من البداية.

ومن خلال ذلك نستطيع أن نرصد أهم المشكلات والعوائق التي تقف في طريق الأرضية المشتركة أو الكفاح من أجل الديمقراطية.

العوائق والمشكلات

يمكننا تقسيم هذه العوائق إلى ٣ مجموعات :

الأولى: عوائق خارجية (سواء من الحكومة أو لارتباطات خارجية).

الثانية: عوائق داخل كل تيار على حدة (التيار الإسلامي أو اليساري أو القومي أو الليبرالي).

الثالثة: عوائق فيما بين التيارات وبعضها البعض، سواء أكانت مجتمعة أو بصفة ثنائية

بعضها في صورة مناقشات تظهر كأنها جوهرية وبعضها الآخر يبدو كأنه نتيجة لثأرات تاريخية.

العوائق الخارجية:

١-التدخل الحكومي، سواء بالإغراء أو بالتهديد لمنع أي تفاهم أو تنسيق أو حتى حول حوار بين التيارات السياسية منفردة أو مجتمعة وبين التيار الإسلامي. وقد ظهر هذا بوضوح خلال مسيرة الربع قرن الماضي، ونتوقف أمام هذه الأحداث:

أ- عندما حدث تنسيق بين حزب الوفد الجديد بقيادة فؤاد باشا سراج الدين وبين الإخوان المسلمين بقيادة المرشد عمر التلمساني رحمهما الله بذلت الحكومة جهودا مستميتة لإنهاء هذا التعاون الذي أثمر عن خروج حزب الوفد وبروزه كأكبر قوة معارضة تتزعم الحياة السياسية ودخول ٩ من الإخوان لأول مرة إلى البرلمان.

- خرجت الصحف الكبرى تندد بالتنسيق وتبث بذور التفرقة في صفوف الوفد وتقسمه إلى علمانيين مخلصين للعلمانية ومتواطئين مع الإخوان (استقال فرج فودة من الوفد احتجاجا على التنسيق).

- نجحت الحكومة في جذب زعيم المعارضة الوفدية إلى صفها (الأستاذ ياسين سراج الدين) وحشدت نائب رئيس الحزب (د. وحيد رأفت) وآخرين لمنع أي تنسيق مستقبلي حتى ولو كان تحت لافتة الوفد وحتى لو ضم كل التيارات السياسية، وليس الإخوان فقط، استهدافا لتحقيق توازن في البرلمان، وبذلك كاد الوفد يخسر وجوده في البرلمان (مجلس الشعب) لعدم اجتياز حاجز الـ ٨٪ من الأصوات.

ب- جاء التحالف الإسلامي بين الإخوان المسلمين وحزب العمل الاشتراكي وحزب الأحرار: (إسلامي- اشتراكي- ليبرالي) نتيجة امتناع حزب الوفد عن قبول فكرة القائمة الموحدة ورفض حزب التجمع الانضمام إلى التحالف ونجح في الحصول على أكبر نسبة معارضة في البرلمان المصري في تاريخه (١٨٪) وحصد ٦٠ مقعدا وحرم من حوالي ٤٠ أخرى بسبب القانون السئ وسوء تطبيقه والتزوير والفاضح، فماذا كان رد فعل الحكومة؟

مارست ضغوطا هائلة على حزبي العمل والأحرار وانتهت بعد سنوات إلى تجميد حزب العمل تماما ورفض عودته إلى الحياة السياسية بعد محاولات عديدة لشق صفوفه وإدراج مسرحية هزيلة بوجود زعامات أخرى (للحزب) وكانت القشة التي قصمت ظهر البعير هى موقف جريدة الشعب من نشر وزارة الثقافة لرواية "وليمة لأعشاب البحر" وتوزيعها بسعر زهيد على العامة.

تنازع أكثر من ٥ أشخاص على زعامة حزب الأحرار بعد وفاة مؤسسه، مما أفقد الحزب أي كيان سياسي الآن.

وهذه رسالة واضحة تماما لمن يستجيب لفكرة التحالف مع التيار الإسلامي وسبب خشية الحكومة واضح، وهو أنها منعت تماما حق التيار الإسلامي في الحصول على رخصة سياسية، وتعتبر أي تحالف معه هو خروج على قواعد الهامش الديمقراطي الذي تسمح به وأن ذلك يهدد ببروز قوة شعبية لها رخصة سياسية، مما يقلب الموازين تماما.

ج- في المقابل قدمت الحكومة إغراءً لحزب التجمع عام ١٩٩٠ بإهدائه عددا من المقاعد البرلمانية أو غض الطرف عن حصوله عليها بأي طريقة مقابل خروجه على إجماع المعارضة على مقاطعة الانتخابات سنة ١٩٩٠م (٦ مقاعد فقط استمرت بنفس العدد تقريبا (١٩٩٥٥- ٢٠٠٠) ولم يكن الثمن هو خرق المقاطعة، بل كان أيضا منع أي تنسيق بين القوى السياسية وبين الإخوان المسلمين وأكثر من ذلك الهجوم الشديد من قيادات الحزب (الرئيس والأمين العام) على الإخوان باستمرار والتحريض على الإخوان، حتى وصل الأمر إلى استغراب الأمين العام عدم القبض على قيادات مكتب الإرشاد، مما انتهى في الواقع إلى إلقاء القبض على عشرة من أعضاء المكتب، وتصاعد الحملة الحكومية البوليسية ضد الإخوان بدءا من عام ١٩٩٢ (قضية) سلسبيل وحتى الآن، تلك الحملة التي حصدت قرابة الـ ١٠ آلاف معتقل خلال انتخابات ١٩٩٥-٢٠٠٠، كما ظل في السجون باستمرار قرابة الـ ١٠٠ من الإخوان حجزوا لهم عنبرا دائما في سجن مزرعة طرة، ثم سجنا مستقلا صغيرا (ملحق مزرعة طرة)، وكان حصيلة ذلك ٥ محاكمات عسكرية لحوالي ١٢٠ من قيادات الإخوان ثم الحكم على حوالي ٩٠ منهم بأحكام قاسية (٣- ٥ سنوات).

وقد صرح الأستاذ خالد محيي الدين في تصريح عجيب أنه يفضل تزوير الحكومة للانتخابات على فوز التيار الإسلامي فيها باكتساح، وذلك مرده عند إحسان الظن الشكوك التي تتردد حول قدرة التيار الإسلامي على الحفاظ على المكتسبات الديمقراطية، إلا أن مثل ذلك التصريح بجانب المواقف العملية توضح مدى اقتناع قيادة حزب اليسار بالقواعد الديمقراطية، خاصة إذا لم تكن في صالح الحزب.

٢- الموقف الحكومي الثابت من الديمقراطية، حيث لا تسمح إلا بهامش محدود للحريات العامة ولا تسمح، بإجراء انتخابات حرة نزيهة وتقيد حرية تشكيل ونشاط الأحزاب في تعددية مقيدة انتهت إلى فراغ سياسي كامل. وهذا المناخ لا يشجع على الكفاح من أجل مزيد من الحريات أو تحقيق الديمقراطية؛ لأنه يعني في النهاية الصدام مع

الحكومة، وهذا لا تقوى عليه التيارات السياسية، ويكفي ملاحظة ما حدث من تطور في مواقف حزب اليسار (راجع ما كتبه وائل عبد الفتاح في صوت الأمة في ١٣ / ١٠ – ٢٧ / ١٠– ٢٠٠٢ حول التحولات التي جرت لحزب مناضل) ولاحظ ما جرى لحزب العمل وقياداته من سجن وحل وتجميد ومنع صحيفة "الشعب" من الصدور، ثم مكافأة فريق آخر بإنشاء حزب جديد "الجيل الديمقراطي".

إذن هى مجرد لعبة لتوزيع الأدوار وهناك من يبدي استعدادا للقيام بما هو مطلوب منه، ولو كان على حساب الديمقراطية الحقيقية.

٢– الارتباطات الخارجية للقوى السياسية المختلفة في الفضاء العربي والفضاء العالمي، حيث تشكل أحيانا عائقا أمام قيام أرضية مشتركة أو الوصول إلى بناء تحالفات سياسية أو المشاركة في عمل وجهد مشترك لتحقيق أهداف عامة تتعلق بالديمقراطية أو حتى تحقيق إنجازات مرحلية.

العوائق الداخلية: داخل كل تيار على حدة

١– تشرذم التيارات السياسية وهذه ظاهرة لا يخلو منها تيار سياسي، وبالتالي سنجد مواقف مختلفة من الديمقراطية أو الأرضية المشتركة بين تلك التيارات وبعضها البعض. وللأسف الشديد تستغل فصائل من التيارات المختلفة الخلافات الداخلية فيما بينها لتحقيق تواصل مع تيارات أخرى على حساب المواقف المبدئية، خاصة في العلاقة مع التيار الإسلامي أو قضية الديمقراطية.

٢– عدم وجود ديمقراطية داخلية في الأحزاب والقوى السياسية، مما يؤدي إلى نزاعات وشقاق لا ينتهي، خاصة في ظل عدم السماح بتشكيل أحزاب جديدة، إلا برضا الحكومة وموافقتها عبر اللجنة المختصة بالأحزاب أو المحكمة الاستثنائية الخاصة بالأحزاب، وبذلك يظل كل تيار وقوة سياسية مشغولة بفض نزاعاتها الداخلية ولا تهتم إلا عبر شخصيات محدودة ومعروفة ببناء جسور للحوار أو العمل المشترك مع التيارات الأخرى.

٣– الصراع على المواقع القيادية، خاصة في مواسم الانتخابات البرلمانية، حيث يقتضي التنسيق المشترك والتحالفات السياسية حصول تنازلات خاصة في قوائم الانتخابات البرلمانية، مما يؤدي إلى شقاق داخل كل تيار غالبا ما يكون على حساب الأرضية المشتركة بين التيارات السياسية.

العوائق البينية: فيما بين التيارات السياسية وبعضها البعض

يهمنا هنا أن نوضح أن هناك إرثا تاريخيا لمدة قرن كامل من التيارات السياسية

الرئيسية في مصر مر بمراحل كثيرة أثمر في النهاية شكوكا متبادلة وانعدام للثقة بين هذه التيارات.

وفي الحقيقة لقد تنازع النهضة المصرية منذ بزوغها تياران:

الأول: تيار الأصالة الذي يعتمد المرجعية الإسلامية ويريد تحقيق هوية ذاتية في مواجهة العدوان والخطر الخارجي.

الثاني: تيار التغريب والإلحاق الحضاري الذي يعتمد الغرب نموذجا يحتذى، ويريد فرض النموذج الغربي في التحديث، ولو على حساب الأصالة الحضارية.

وقد مرت العلاقة بين هذين التيارين وما تنوع عنهما بأزمات وانفراجات يمكن أن نرصد منها المرحلة التالية دون محاولة استقصاء:

أولا: قبل الثورة ١٩١٤-١٩٥٢: العلاقة المتأزمة بين الحزب الوطني عبر تاريخه الطويل وبين حزب الوفد، خاصة حول أجندة العمل الوطني "الاستقلال والدستور ووحدة وادي النيل".

الانقسامات التي حدثت في الوفد المصري للمفاوضات "سعد - عدلي - عبد الخالق ثروت". وأدت إلى انقسام الوفد إلى حزبين. الانشقاقات التي جرت داخل الوفد المصري وأدت إلى نشأة الحزب السعدي والكتلة الوفدية.

ثم كانت النتيجة هى اقتناع القوى الجديدة السياسية بعقم التجربة الديمقراطية والانقلاب عليها.

ثانيا: الثورة ١٩٥٢: أو الحركة المباركة أو الانقلاب: وهى ثمرة تعاون بين قوى سياسية عديدة أهمها (الضباط الأحرار-الإخوان المسلمون-حركة حدتو اليسارية-عدد من الضباط المستقلين).

وكان المفروض أنه بعد أن تكللت الحركة بالنجاح أن يستمر التعاون ويستقر ويتأصل، إلا أن النتائج كانت انفراد قوة وحيدة، بل تيار واحد داخل هذه القوة، بل فرد واحد بمقاليد الأمور وإقصاء كل القوى والتيارات والأفراد المعارضين إلى حد السجون والمعتقلات والمشانق والمنافي. **فلماذا وصلنا إلى هذا الحد من الإقصاء؟ هل هو الاستبداد والديكتاتورية؟ أم هو غياب البرامج المشتركة؟ أم هو فقدان الثقة بين التيارات المختلفة؟ أم هو غياب القدرة على تواصل العمل المشترك؟ أم هى النوايا المبيتة من البداية؟!!**

ثالثا: بعد الثورة : مرت بمراحل كثيرة: ١٩٥٢-١٩٥٤، ٥٤- ١٩٧٠، ١٩٨١-١٩٧١، ١٩٨١-١٩٨٤، -١٩٨٤حتى الآن: وهذه تحتاج إلى شرح وتفصيل لا يتسع له المقام الآن.

إلا أنه في نهاية المطاف أعتقد أن هناك فرزا يحدث الآن داخل التيارين الرئيسيين،

وما تنوع عنهما من تيارات وفصائل يدور في المقام الأول حول سؤال رئيسي: أيهما أولى بالاهتمام والنضال؟ أهي القضايا الكبرى التي يمكن أن يتفق عليها الجميع، أم تحقيق مكاسب وقتية، ولو كانت على حساب هذه القضايا المصيرية؟

وفي مقدمة هذه القضايا الكبرى قضيتان:

١-التصدي للمشروع الصهيوني المدعوم أمريكيا وأوروبيا والوقوف في وجه الهيمنة الأمريكية وغول العولمة.

٢-تحقيق الديمقراطية الحقيقية والسليمة التي لا تقصي أحدا، ولا شك أنه لا يجوز القول بتأجيل الديمقراطية لصالح التصدي للخطر الخارجي لأنه وفي حقيقة الأمر لا يمكن التصدي للخطر الخارجي، إلا عبر الديمقراطية، ولا يمكن استنفار قوى الأمة جميعا إلا إذا تمتعت بحرياتها، وأكثر من ذلك أن غياب الديمقراطية هو أهم أسباب زيادة الخطر الخارجي وتوحشه وما الحكومات الاستبدادية التي تحيط بالكيان الصهيوني إلا حراس لحدوده الآمنة، ويكفي المشهد الفلسطيني الحالي الذي يواجه فيه الشعب الفلسطيني عاريا من كل سند رسمي عربي محوطا بكل تعاطف شعبي، بصدور شبابه وفتياته يواجه كل هذه الأطراف مجتمعة:

- العدو الصهيوني
- الدعم والسلاح الأمريكي
- الشرطة الفلسطينية (أحيانا)
- حرس الحدود العربي
- العجز الرسمي العربي
- التواطؤ الأوروبي
- الصمت العالمي

وهذا يعيدنا مرة أخرى إلى الأرضية المشتركة التي يمكن أن تحدث تحالفا بين كل القوى والتيارات السياسية للكفاح من أجل الديمقراطية.

وإذا أردنا أن نستفيد من التجارب السابقة فعلينا أن ندرسها ونحللها بعناية لاستخلاص دروسها وهى كثيرة، ولاستكمال الحوار الحر المتكافئ لإزالة الشكوك المتبادلة وترسيخ احترام الآخر والاعتراف بالأوزان النسبية لكل تيار سياسي، وفي النهاية احترام إرادة الشعب، وهذا هو جوهر الديمقراطية.

والله الموفق والمستعان

مناقشات الجلسة

خالد الصاوي

صحفي

أود أن ألفت النظر إلى أن هناك خبرات أخرى خلاف خبرات القيادات خلال الاجتماعات في لجنة التنسيق بين الأحزاب والقوى السياسية، وأعني بهذه الخبرات خبرات الكوادر أثناء الانتخابات، فلدينا خبرة تقول إن التيار الإسلامي وقف إلى جانب الحزب الوطني ضد مرشح لحزب التجمع وهو الدكتور فرج فوده، حيث كان الإخوان المسلمون يوزعون أثناء الانتخابات منشورات في الشوارع وعلى أبواب الجوامع تحفز الناس ضد د. فرج فوده وتتهمه بالكفر لصالح مرشح الحزب الوطني . فالخبرات العملية في الشارع أكثر مرارة من خبرات الاجتماعات القيادية المغلقة .

مجدي قرقر

كاتب إسلامي وعضو المكتب السياسي لحزب العمل

كنت أود أن ننطلق من خبرة تاريخية أبعد، فسنجد أثناء المقاومة الشعبية للحملة الفرنسية تكاتف من الأزهر مع الشعب،وسنجد أيضا أثناء ثورة ١٩ أن هناك تكاتفاً بين المسلمين والأقباط وكافة القوى السياسية . لذلك أظن أن هناك أرضية تاريخية للعمل المشترك،وخاصة عندما تكون هناك بالفعل قضية قومية تجمعهم .

وأظن أن د.عصام قد رد على بعض " الفاولات " لأن هناك بالفعل "فاولات" بين القوى السياسية المختلفة . ومن ذلك ما حدث في تحالف ٨٧ حين دعا الأستاذ إبراهيم شكر إلى أن ينزل الجميع الانتخابات تحت قائمة الوفد ثم انسلخ الوفد ومن بعده التجمع، وما حدث بعد ذلك أيضا من التجمع حين نزل الانتخابات منفصلا في سنة ٩٠ حين وجد أن هناك بعض المكاسب السياسية يمكنه أن يحققها إذا نزل الانتخابات منفصلا . لكن بغض النظر عن هذه "الفاولات" بالفعل يمكن أن تبقى هناك مساحة مشتركة بشرط أن يكون هناك إصرار على ذلك.

النقطة الأهم هو أنه حين انتقلنا من مرحلة البيانات والكلام النظري إلى مرحلة الفعل الحقيقي، تبين أن المسألة مجرد توقيعات توضع على البيانات، فعندما بدأت أزمة "وليمة لأعشاب البحر" بغض النظر عن إصابة أو خطأ حزب العمل في هذه القضية إلا أن القوى

السياسية لم تكن موفقة، وتحديدا حزب التجمع، لأن جريدة "الأهالي" حرّضت الدولة على اتخاذ إجراءات ضد هؤلاء "الظلاميين" الذين حركوا المظاهرات مع أن المشكلة بين حزب العمل والدولة .

وكذلك حين تم عمل مناظرة حول القضية لم يواجه عادل حسين أحد من النظام وإنما جاء رفعت السعيد ليتبنى موقف الدولة. وهذا مناقض لكل ما تم من توقيعات.

وأخيرا أشير لتجربة لم يشر لها أ.حسين عبد الرازق وهي تجربة لجنة الإصلاح السياسي والدستوري، وكان أ.حسين أحد أعضائها، وكان لها جهدها الطيب، حتى أضيف لها اسمان كان من بينهما د. سعد الدين إبراهيم، وقيل وقتها أنه سوف يحدث رقابة على الانتخابات وأنه لا مانع من أن يكون هناك تمويل لمراقبة الانتخابات فانفصل حزب العمل والناصريون عن اللجنة.

صلاح علي

صحفي

في الحقيقة أنا مندهش من تعبير "ديمقراطية إسلامية"، لأنه إما أن تكون ديمقراطية أو لا ديمقراطية، صحيح هناك اختلاف في شكل الديمقراطيات من ثقافة إلى أخرى ومن بلد إلى آخر، لكن الجوهر واحد، وهو أن الأساس فيها هو المواطنة وليس الدين، والقول بديمقراطية إسلامية يعنى وجود ديمقراطية مسيحية وديمقراطية يهودية وأخرى بوذية ..إلخ !!

النقطة الثانية تتعلق بثنائية د.عصام "الأصالة والإلحاق الحضاري"،والمصطلحان يضفيان دلالة إيجابية على الأول ودلالة سلبية على الثاني . والحقيقة أن الصراع كان منذ القرن الثامن عشر بين تيارين كبيرين هما "الأصوليون "و"النهضويون"، ولا يستطيع أحد أن يصنف كل النهضويين ضمن "الإلحاق الحضاري "، وهذا مستمر إلى اليوم، ففي الموقف من العولمة نجد ضمن النهضويين تيارات مختلفة منهم من يريد الذوبان في العولمة ومنهم من يقاوم العولمة بشتى الوسائل .

وأخيرا أسجل ملاحظتي أن د.عصام في عرضه لم يقدم أي نقد ذاتي لممارسات الإخوان المسلمين السياسية .

فريدة النقاش

رئيس تحرير مجلة أدب ونقد

أود أن أقول إن مصطلح د.عصام "الإلحاق الحضاري " هو في الحقيقة ليس مجرد وصف سياسي، وإنما هو في الحقيقة "سبة"، وهو مصطلح مرادف لمصطلح " التبعية "، ولا يخفى انه لم يوجه نقد شامل وعميق للتبعية مثل النقد الذي وجهه اليسار العالمي، وليس اليسار المصري فحسب .

هذا فضلا عن أننا جميعا في الشرق والغرب منذ القرن الثامن عشر نعيش في حضارة واحدة وهي الحضارة الرأسمالية، والمهم هو موقفك الاقتصادي والاجتماعي من النمو الرأسمالي . فما هي الإجابة التي قدمتها ؟ ! إذن أنت جزء من هذا البناء الاقتصادي الاجتماعي القائم على الرأسمالية وأنت ترفضه من هوامشه، أي من فكرة الثقافة، وكأن هناك فصلاً بين الثقافة وأساسها الاقتصادي والاجتماعي.

بهي الدين حسن

مدير مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

في الحقيقة قدم د. عصام العريان اتهاما خطيرا أتمنى أن يرد عليه أ. حسين عبد الرازق، لأن خطورة هذا الاتهام أنه متكرر في طرقات الحياة السياسية في مصر، وهو تفسير الافتراقات أو عدم إبرام الاتفاقات أو تنفيذها بين الأحزاب والقوى السياسية بأن هناك صفقة جانبية بين هذا الحزب أو ذاك وبين الحكومة. أتمنى إجابة صريحة من أ. حسين عبد الرازق.

النقطة الثانية، كنت أتمنى من د.عصام العريان ألا يكتفي بالحديث عن المبادئ لأنه حديث سهل نسبيا، حتى أننا لو افترضنا جدلا أن أحدا من ممثلي الحزب الوطني بيننا الآن لحدثنا كثيرا عن مدى إيمان الحزب الوطني بالديمقراطية .

وأختم بسؤالين للدكتور عصام الأول يتعلق بحديثه عن الديمقراطية الآسيوية والديمقراطية الغربية، وسؤالي هو ما الفارق بينهما، وهل هو فارق مختلف عن تلك الفوارق بين الديمقراطيات الغربية ذاتها؛ أعني الديمقراطية الفرنسية، والديمقراطية الألمانية،والديمقراطية الأمريكية.. إلخ؟

أما سؤالي الثاني فيتعلق بتفرقة د. عصام بين "الأصالة" و"الإلحاق الحضاري"، وسؤالي هو ما الفارق من وجهة نظرك بين النظام الديمقراطي الناشئ عن الأصالة،

والنظام الديمقراطي الناشئ عن الإلحاق الحضاري؟.

مجدي عبد الحميد

مدير تنظيم دعم المشاركة المجتمعية

أعتقد أن د. عصام نجح في أن يجر القاعة إلى منطقة الكفاح الوطني المشترك بصفة عامة، وفي هذا الإطار قام بتجزئة الديمقراطية والتعامل معها باعتبارها ديمقراطية سياسية فحسب، ولم يتعرض لما هو جوهري في الموضوع وهو الموقف من حرية الاعتقاد وفصل الدين عن الدولة، إذ وجدنا د.عصام ينطلق من نفس مرجعية المستشار مأمون الهضيبي . والحقيقة أن ما ينبغي أن يناقش هو هذه المرجعية نفسها .

تعقيب عصام العريان

أود أن أوضح أن ما أقصده بالديمقراطية الإسلامية، هو أن هناك ديمقراطية غربية أو ديمقراطية آسيوية، ولا أقصد بها الدين كدين وإنما الانتماء الحضاري، الذي يستطيع أن يفرز نموذجا ديمقراطيا مختلفا، والاختلاف سيكون أولا في الدستور الذي يحكم البلاد، والذي تجرى عليه التغييرات بمرور الوقت، لكن ليس لأحد أن يقول إن القواعد العامة للديمقراطية ستختلف من مكان لمكان؛ لأنها القواعد العامة للحكم الدستوري النيابي والتي تتضمن احترام الحريات العامة كلها، وتحديد مسئولية الحكام ومحاسبتهم، وتداول السلطة. وحرية العقيدة والفكر والإبداع. وليس لأحد أن يقول إن كل هذا لا ينظمه دستور مكتوب. فليس هناك دولة واحدة ليس فيها دستور مكتوب إلا بريطانيا، لكن قواعدها الدستورية أكثر من أي بلد آخر. وهذا الدستور المكتوب هو موضع الخلاف دائما وهو ما كان الأستاذ مأمون الهضيبي يحرص على وضعه كتحفظ هو المقومات الأساسية للمجتمع، لأنه لا يوجد مجتمع يعيش في فوضى .

والحقيقة أن هذه المقومات هي مقومات حضارية، وبالتالي هناك حضارات مختلفة وليس حضارة واحدة، وإلا لِمَ الحديث المستمر عن صراع الحضارات ؟! ولذلك لا يمكن أن يتحول الناس لنموذج واحد، وربنا سبحانه وتعالي يقول في القرآن ﴿ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض﴾؛ أي تأكيد على وجود التمايز، وآية ثانية تقول ﴿يا أيها الناس إنّا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا﴾، أي أن هناك جانبا للتعارف وآخر للتدافع.

وفي هذا الإطار ما زلت مصمما على فكرة الإلحاق الحضاري فكلمة "أصولية "كلمة حديثة في العلوم السياسية لا تصلح أن نسقطها على تيار موجود منذ قرن أو أكثر وسنجد سعد زغلول تلميذا لمحمد عبده فهل سنعتبر محمد عبده أصوليا؟!، كما أن كلمة "نهضوي " استخدمها جمال الدين الأفغاني . ولذلك فمفهوم الإلحاق الحضاري يعنى أنه يجب أن يكون لنا تميزنا لكي نضيف إلى الدنيا، وللإمام الشافعي كلمة جميلة في هذا السياق "إذا لم تضف إلى الدنيا شيئا كنت زائدا عليها "، فهل سأكون مستهلكا فقط للحضارات الأخرى ؟! فالكلمة يجب أن تفهم في إطارها، فإذا كنت سأستفيد من الحضارات الأخرى وأسهم في صناعة الحضارة الإنسانية، فهذا لن يكون إلحاقا حضاريا . لأن الإلحاق الحضاري هو نفسه ما قاله رائد من رواد التنوير هو طه حسين ثم تراجع عنه، حين قال يجب أن نقبل الحضارة الغربية بحلوها ومرها وخيرها وشرها.

وأخيرا أؤكد أن الدولة في الإسلام هي دولة مدنية أما مفهوم الدولة الدينية فهو مفهوم وافد، لأنه عبر التاريخ الإسلامي يتولى الدولة مدني ويحاسبه مدنيون ويطيح به مدنيون عسكريون في غالب التاريخ . لكن النقطة الأهم هي تخوف القوى السياسية الحالية من التيارات الإسلامية، استنادا لبعض الأخطاء، والحقيقة لو أن الشيوعيين مثلا كان في وضع مثل شعبية التيار الإسلامي لارتكبوا نفس الأخطاء السياسية، لكن الخطأ الأكبر هو التخوف من الديمقراطية إذا أتت بالإسلاميين إلي الحكم وتفضيل الاستبداد الحالي على ديمقراطية يمكن أن تأتي بالإسلاميين للحكم . والحل لهذه المشكلة هو الحوار مع التيارات الإسلامية لإقرار ضمانات لاستمرار الديمقراطية التي لا تقصي أحدا.

تعقيب حسين عبد الرازق

سوف أقف عند ملاحظتين؛ الأولى تتعلق بأن حزب التجمع خرق قرار مقاطعة الانتخابات عام ١٩٩٠، وأنا كنت حاضرا في اجتماعات قرار المقاطعة، وما أود أن أقوله إن حزب التجمع حزب بالغ ورشيد، فمتى يكون قد خرق قرار المقاطعة؟! لو أننا جلسنا واتفقنا على المقاطعة، ثم فوجئوا بأن حزب التجمع خرق المقاطعة. لكن ما حدث أننا ذهبنا بدعوة مفاجئة من الأستاذ مصطفي كامل مراد في بيته، ففوجئنا أن الأحرار والعمل والإخوان متفقون على شئ نحن لا نعلمه. ولا يوجد في الدنيا حزب يتعامل مع أحزاب تجتمع في غيابه وتأخذ قراراً وينفذه. ومع هذا من كان حاضرا في الاجتماع المفاجئ خالد محي الدين وأنا وملنا إلى فكرة المقاطعة، واتصل خالد برفعت السعيد لكي تجتمع الأمانة

العامة بعد ٤٨ ساعة، لكن رفعت قال لا أستطيع أن أجمعهم في هذا الوقت القليل، فمد الوقت قليلا. وحدث الاجتماع وانتهى التصويت إلى أن ٣٤ مع نزول الانتخابات و١٦ مع المقاطعة، أنا منهم وعبد الغفار شكر. لكن كنا على موعد في بيت الأستاذ إبراهيم شكري على العشاء، وعندما بدءوا ينتقدون موقف التجمع أنا الذي قمت بالرد عليهم وليس خالد محيي الدين، حتى أن هيكل قال لي بعد ذلك أنه سمع أنني دافعت عن غير رأيي.

فما حقيقة ما حدث ؟ الحقيقة أننا في ٨٤ وفي ٨٧ اجتمعنا ووضعنا قواعد وقلنا إذا لم تستجب الحكومة سوف نقاطع الانتخابات، وكان خالد محيي الدين هو صاحب الاقتراح، لكن الحكومة لم تستجب، ونزل الجميع الانتخابات في المرتين، أما في ٩٠ اقترحوا علينا المقاطعة ولم نوافق عليها من البداية لأن المشاورات تمت في غيابنا .

أما الملاحظة الثانية والمتعلقة بمسألة وجود صفقة مع الحكومة، فالجميع يعلم أنني من المختلفين داخل حزب التجمع، وكذلك أ. عبد الغفار شكر❖، ونرى أن التجمع ينحى منحى جديدا من سنة ٨٨ أو ٩٠، لكن لم يتم ولا مرة أن كانت هناك صفقة مع الحكومة . وأنا مسئول عن هذا الكلام، بل إنني أقول دائما ليت كانت هناك صفقة مع الحكومة ؛ لأن معنى "صفقة " أنني سوف أعطي الحكومة شيئا وتعطيني هي شيئا آخر. لكن الحكومة لم تعطني شيئا، فكل ما حدث في انتخابات ٩٠ أن الحكومة لم تزوّر في بعض الدوائر، وأظن أن هذه ليست جريمة !! ومع هذا لم تتركني أنجح بما أستحق، فقد كان لدينا وقتها ١٢ مرشحا قادرا على النجاح على وجه اليقين، لكن الحكومة زوّرت وتركتني أنجح في خمس دوائر فقط بدون تزوير!!

وكيف تكون هناك صفقة وحزب التجمع وهو الحزب الوحيد حتى عام ٩٩، الذي صوّت وأعلن ودعا المواطنين للتصويت ب"لا " في استفتاء رئاسة الجمهورية.

وفيما يخص كلام د. مجدي قرقر حول اللجنة التحضيرية لمؤتمر الإصلاح السياسي والدستوري، وانسحاب حزب العمل والناصريين اعتراضا على مراقبة الانتخابات وتمويلها، هذا كلام غير صحيح، لأن الصحيح هو أننا فوجئنا في هذا الاجتماع أنه لأول مرة يحضر د.سعيد النجار وفوجئنا به يطرح علينا تشكيل لجنة لمراقبة الانتخابات وأكون أنا رئيسها، وسعد الدين إبراهيم أمينها العام، وأنه لدينا تمويل من الولايات المتحدة الأمريكية لهذا. وحدث نقاش وكنا مجتمعين في مركز البحوث العربية، وبهي الدين حسن كان موجودا

❖ الإشارة إلى الأستاذ عبد الغفار شكر دون غيره في هذا الصدد راجعة إلى وجوده في القاعة (المحرر).

ورفض بهي. ورفض كذلك مركز هشام مبارك، وكل الحاضرين بلا استثناء رفضوا الموضوع. أما غياب العمل والناصريين ليس لهذا السبب وإنما لأنهم اعترضوا على ما وقعوا عليه وقالوا لم نلتفت له. وغاب ممثل الإخوان د. عبد الحميد الغزالي لسبب لا أعلمه حتى الآن لكنني اتصلت به وقال لي :"إنني مقدر لكن الإخوان قالوا لي لا تذهب " .

وفيما يخص توقف لجنة التنسيق، فقد توقفت حقيقة بمناسبة استفتاء رئاسة الجمهورية ٩٩. ففي اللجنة يبدو أننا لم نكن مدركين من كنا نمثل !! فجلسنا ووضعنا مشروع بيان ورسالة لنرسلها لرئيس الجمهورية، وبعد ذلك فوجئنا أن حزب التجمع رفض وكذلك الناصريين وغاب العمل والإخوان، فكان واضحا أن كل حزب من الأحزاب يريد لنفسه حرية حركة في موضوع انتخاب الرئيس في ٩٩، وبالتالي شعرنا نحن في اللجنة ان الأحزاب التي أرسلتنا، لها حسابات أخرى. ولذلك لم نجتمع بعد ذلك!!

واخيرا، أود أن أؤكد اعتراضي على فكرة "ديمقراطية إسلامية"، فكل الكلام الذي وقعنا عليه ليس به هذا المصطلح، بل أكثر من ذلك أننا استلهمناه مما يسميها البعض بالديمقراطية الغربية، والتي أسميها الديمقراطية فحسب. فالطبيعي أن كل حزب حر في مرجعيته، لكن عندما يصل للحكم ليس له الحق أن يلزمني بمرجعيته، وإلا غيرنا الدستور مع كل نظام حكم. لذلك أنا ضد وجود أي مرجعية في الدستور .

المحور السابع

هل هناك أرضية مشتركة بين التيار الإسلامي والتيارات السياسية الأخرى في الكفاح من أجل الديمقراطية (تجارب السودان والجزائر وإيران)؟

رئيس الجلسة جمال عبد الجواد

- مداخلة ضياء رشوان
- مداخلة نيفين مسعد
- مداخلة الصادق المهدي
- مناقشات الجلسة

مداخلة ضياء رشوان

باحث بمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالاهرام.

لابد في البداية أن أشرككم معي في الشعور بالحيرة تجاه الثنائيات، وطرحها باعتبارها تحمل ضمنا تناقضا حتى لو كان هذا غير معلن، فالحديث عن الإسلام والديمقراطية يحمل ضمنا هذا التناقض حتى وإن لم يقصد طارحوه هذا المعنى. وبالتالي يكون العبء مضاعفا على المتحدث؛ إذ عليه أن يفك التناقض أو يؤكده، وقد أتيت لأهرب من هذا التناقض وأطرح تناقضا آخر.

وربما كان عنوان هذه الجلسة فيه بعض الالتباس ويحتاج للتفكير، فالعنوان يتحدث عن التيار الإسلامي بصيغة المفرد والتيارات السياسية الأخرى بصيغة الجمع. وهذا يحمل حكما مسبقا لأنه لا يوجد تيار إسلامي واحد إلا في مخيلتنا. ولهذا أود السباحة بعيدا عن هذا التصور الواحدي للتيار الإسلامي.

وفي ضوء هذا ربما يكون الأهم في تجربة الجزائر هو ما يمكن أن يستخلص منها ؛ وبالطبع لا يمكن التعميم، لكن هناك بعض المشتركات التي يمكن الاستفادة منها في تجارب أخرى، ومن المؤكد أن هناك خصائص لكل تجربة على حدة.

وسوف أبدأ بالخصائص المائزة لتجربة الجزائر فيما يخص التيارات الإسلامية في الجزائر وموضوع الديمقراطية بشكل عام.

أظن أن الجزائر تختلف بعض الشيء عن دول أخرى عربية، وإن كانت لا تختلف للوهلة الأولى عن جاراتها في المغرب العربي. بمعنى أن في الجزائر يمثل المسلمون ٩٩٪ من نسبة السكان.وهذه خاصية لا توجد في أي بلد عربي آخر سوى ربما في بلدان المغرب العربي (المغرب – تونس). أما السعودية فبها نسبة أكبر من غير المسلمين، لكن من خارج البلاد.

كما يتميز الجزائر بوجود أقلية بربرية هي في علاقتها بالإسلام لا يمكن التشكك

فيها، لأن كثيرا من قيادات التيار الإسلامي الذي يوصف بالتشدد خرجت من هذه الأقلية. وفي نفس الوقت لهذه الأقلية مشكلتها مع الأغلبية العربية.

وتتميز الجزائر أيضا عن كثير من البلاد العربية بأنها كانت منذ أربعين عاما جزءا من فرنسا، إذ لم تكن محتلة كما كانت مصر مثلا، وإنما كانت معتبرة كجزء من فرنسا، وبالتالي خضعت لتجربة شديدة القسوة لمسخ هويتها وثقافتها ولغتها استمرت ١٣٠ عاما. وأسفرت عن عناصر ما زالت تؤثر في العمل الداخلي والتوجه الخارجي للجزائر.

ومن ناحية أخرى تتميز الجزائر بتجربتها النضالية؛ فهي بلد استمر في النضال لثماني سنوات من ٥٤-٦٢، واستطاعت أن تنتصر، وخرج من هذا الانتصار تنظيم سياسي حكم الجزائر لفترة طويلة، وهي جبهة التحرير الوطني، التي غابت لفترة ثم عادت وفازت بأغلبية المقاعد التشريعية. وهذه نقطة تميز أخرى للجزائر عن البلاد العربية. وهي تلك المكانة من التبجيل للمجاهدين، الذين خاضوا حرب التحرير وأقاموا الدولة الحديثة في الجزائر.

وعلى هذه الأرضية نرى أن هناك بالفعل تيارات إسلامية عديدة، وأن هذه التيارات ربما هناك ما يماثلها في بلدان عربية أخرى، بمعنى أن الجزائر احتوت ضمن ما احتوت على تيار إسلامي؛ أفضل أن أسميه "التيار الإسلامي السياسي الاجتماعي"، وهو تيار يسعى إلى السلطة ويستخدم من أجل ذلك كل الأساليب التي تستخدمها القوى السياسية الأخرى. وليس هناك ما يميزه عن القوى السياسية الأخرى سوى برنامجه. وهذا التيار كان تمثيله الأبرز في السنوات العشر الماضية في "الجبهة الإسلامية للإنقاذ"، وبعد أفول نجم الجبهة ظهرت بالطبع أشكال وأحزاب إسلامية أخرى في الجزائر منها: حركة مجتمع السلم "حمس"، حزب النهضة، حركة الإصلاح الوطني، لكن كل هذه الأحزاب والحركات ينطبق عليها أنها أحزاب وحركات سياسية اجتماعية ذات برنامج إسلامي. وأنها حركات سلمية، وأنها إذا لجأت إلى العنف أحيانا فهو عنف سياسي يستخدم كما تستخدمه الحركات السياسية الأخرى؛ أي ليس فيه معنى ديني، ولا يقصد إلى تكفير آخر أو الاقتصاص منه بسبب عقيدته أو إيمانه.

واحتوت الجزائر إلى جانب هذا التيار الإسلامي السياسي الاجتماعي، على حركات دينية إسلامية جهادية، ومن أبرز هذه الحركات "الجماعة الإسلامية المسلحة"، الجماعة السلفية للدعوة والقتال. وهذه الجماعات هي ما ينسب إليها الغالبية الكبرى من أعمال العنف البشعة التي شهدتها الجزائر خلال السنوات الإحدى عشرة الماضية. وهذه

الحركات بحكم تعريفها وطبيعتها هي حركات خارج المسرح السياسي، بل إنها تكفر المسرح السياسي بكل من فيه، وترفض أن تتفاعل معه، وترى أن السبيل الوحيد لهذا التفاعل هو "العنف" الذي تسميه هي "الجهاد". وبالتالي فإن تلك الحركات في الجزائر مثلها مثل بلدان أخرى مارست عنفا دينيا، لأن بواعثه قائمة على تأويل ديني، ومبتغاه أيضا ديني. أي أنه لا يبحث عن الإصلاح وإنما يبحث عن "إعادة الإسلام" أو العقاب.

وعلى أساس هذا التمييز فإن الحديث عن التيار الإسلامي هو حديث مقصور على التيار الإسلامي السياسي الاجتماعي، لأن الحركات الدينية الجهادية لا تتحدث مع أحد سياسيا بما في ذلك الإسلاميون السياسيون. في هذا الإطار لوحظ في تجربة الجزائر أن التيار الإسلامي السياسي الاجتماعي ممثلا بشكل رئيسي في الجبهة الإسلامية للإنقاذ كان سباقا من أجل الاندماج في اللعبة الديمقراطية. رغم أنه كان يمكنه خوض طريق آخر غير الديمقراطية، لا سيما وأن الجزائر في نهاية الثمانينيات كانت في حالة فوضى وانتفاضات، فضلا عن تورط السلطة في الفوضى و الفساد الذي أكدت عليه كل التقارير الدولية عن الجزائر في تلك الفترة. لكن ما أكدته الأحداث والوقائع أن الجبهة الإسلامية للإنقاذ شاءت أن تدخل الساحة السياسية من بوابة الانتخابات العامة فخاضت انتخابات تشريعية وانتخابات محلية، فكان أن حازت الجبهة الإسلامية للإنقاذ في ديسمبر ٩١ على الأغلبية الساحقة في المجلس النيابي، سواء كان هذا لعيب في النظام الانتخابي أو لا. لكن ما حدث قد حدث،وما حدث يقول، بكل نسب الحساب سواء نسب عدد الأصوات العامة، أو نسب المقاعد أو نسب عدد الأصوات إلى المقاعد، إن الجبهة كانت تمثل الأغلبية في الجزائر، وهي أغلبية مختارة في انتخابات حرة. جاء الدرس سريعا بعد ذلك، فهذه التجربة تم الانقضاض عليها سريعا من قبل المؤسسة العسكرية بالجزائر وتحالف معها الفرانكوفونيون، أي التابعين المخلصين لفرنسا، ومعهم لوبي الفساد الضخم في الجزائر الموزع ما بين الدولة والقطاع الخاص. وقد أسفر كل هذا عن ضرب التجربة الانتخابية وإدخال الجزائر منذ إبريل ١٩٩٢في دوامة من العنف يتراوح ضحاياها ما بين ١٠٠- ١٣٠ ألف قتيل. أي بمعدل سنوي يزيد عن عشرة آلاف قتيل. هذا بخلاف الجرحى والخسائر المادية.

بالرغم من إلغاء الجبهة الإسلامية للإنقاذ إلا أن الجزائر شهدت، مثلما شهدت بلدان أخرى ربما مثل مصر، إعادة توزيع وانتشار أفكار الإسلام السياسي على قوى أخرى. فمنذ عشر سنوات كان الممثل الرئيسي وربما الوحيد لتيار الإسلام السياسي في الجزائر

هو جبهة الإنقاذ، أما اليوم فهناك نحو ستة أحزاب إسلامية. منهم ثلاثة خاضوا الانتخابات الأخيرة وحصلوا معا على حوالي ٢٠٪ من نسبة المقاعد. ولم تعد الفكرة الأساسية للتيار السياسي الإسلامي وهي أن الشريعة الإسلامية هي برنامج للحكم ولإدارة المجتمع. حكرا على الجبهة الإسلامية للإنقاذ. وبالتالي بدا واضحا أن هذه الفكرة يصعب الإمساك بها في يد واحدة أو القضاء عليها فلم يعد ممكنا سوى التعايش معها. وهذا ما حاولت أن تفعله الجزائر في السنوات الخمس الأخيرة؛ وذلك بأن تتيح انتخابات تشريعية ومحلية يتم فيها استيعاب الإسلاميين بنسب لا تتجاوز الحد الآمن بالنسبة للدولة الجزائرية وهو حوالي ٢٥٪.

تلك هي الخصائص الرئيسية لتجربة التيار الإسلامي في الجزائر في الفترة الماضية، لكن الأهم هو الحديث عن إمكانية وجود أرضية مشتركة، والحقيقة أنه قد داخلني بعض الغموض من عنوان "الأرضية المشتركة" وخاصة حين يكون الحديث عن تيارات مجسدة في أحزاب، فهناك معانٍ محددة للأرضية المشتركة؛ إذ تحتمل بدءا من الاندماج وتمر بالائتلاف والجبهة والبرنامج الواحد وتنتهي بالخصام، وبالتالي لا أعلم إن كان المقصود من العنوان هو الأرضية النظامية أم لا، ففي حالة الجزائر الأرضية المشتركة هي الأرضية النظامية، وهناك أشكال شرعية للتعبير عن القوى المختلفة، وهناك أيضا مختبرات يتم فيها تحديد قوة هذه الأحزاب، وهي الانتخابات. وبالتالي فانطلاقا من هذا الوصف للأرضية المشتركة فليس هناك أرضية مشتركة في حالة الجزائر؛ إذ لم توجد أشكال جبهوية او ائتلافية أو برنامجية مشتركة بين التيارات الإسلامية السياسية او الأحزاب المحددة عيانا في الجزائر بأسمائها وبين القوى الأخرى.

لكنني أظن أن منظمي الندوة لم يقصدوا هذا المعنى للأرضية المشتركة، وإنما كانوا يبحثون عن إجابة أوسع من الجزائر، وذلك بالسؤال عن الأرضية المشتركة بشكل عام بين التيارات الإسلامية (سواء في الجزائر أو إيران أو السودان أو مصر) وبين التيارات السياسية الأخرى للكفاح من أجل الديمقراطية. لذلك يمكن القول أن هذا السؤال في حد ذاته يحمل هوى، والهوى هنا ليس عيبا،وإنما يعنى الهوى الأيديولوجي لطارح السؤال، وهو أن التجمع هنا من أجل الغائية،إذن الديمقراطية قيمة غائية عليا تجتمع من أجلها القوى السياسية، وهذا ما يفترضه طارح السؤال، أما بالنسبة للقوى الإسلامية السياسية فقد لا تكون الديمقراطية هي القيمة العليا، وبالتالي يمكن أن تطرح بعض القوى الإسلامية ومعها بعض القوى الأخرى مثل القوى القومية سؤالا آخر من قبيل "هل هناك أرضية مشتركة بين

القوى الإسلامية والقوى السياسية الأخرى للكفاح من أجل فلسطين ؟" أو تطرح قوى أخرى سؤال الأرضية المشتركة من أجل الاستقلال الوطني .

إذن هناك أجندات مختلفة وطرح السؤال بهذه الطريقة يعبر عن إحداهما، لكن العقبة الرئيسية أنه ربما أن الأولوية في هذه الأجندة ليست هي نفس أولوية الحركات الإسلامية السياسية الآن. لكن في حالة الجزائر ربما يكون الأمر مختلفا عن بلاد المشرق العربي مثل مصر، ففي الجزائر تمثل الديمقراطية لمعظم القوى الإسلامية السياسية مطلبا أعلى، ولكن ما أعاق وما زال يعوق هذا التلاقي هو شعور القوى الإسلامية السياسية بالخيانة من القوى، التي أطاحت بها وبشرعية الانتخابات التي أوصلتها للحكم في ٩١ .

وعلى هذا فإذا كانت الأرضية المشتركة بين التيارات الإسلامية السياسية وبين التيارات السياسية الأخرى يعوقها اختلاف الأولويات، فإن ما يعوقها في الجزائر ليس اختلاف الأولويات، وإنما الخبرة المشتركة التي أدت إلى فقدان التيارات الإسلامية السياسية الثقة تماما في بقية التيارات السياسية. كما أن في الجزائر، مثلها في ذلك مثل بلدان عربية أخرى وإن كان بشكل أقل في الجزائر، نجد الموقف المتناقض من التيارات السياسية تجاه التيار الإسلامي السياسي؛ إذ تتحالف ضده مع الأنظمة الحاكمة لاستبعاده من الساحة السياسية وفي نفس الوقت تطالبه بأن يكون على أرضية ديمقراطية مشتركة!!.

وبشكل صريح أقول إن الأرضية المشتركة لا تتحقق ما لم تتوفر الثقة المتبادلة، والحقيقة أن هناك شعورا عاما بين القوى السياسية بأن التيار الإسلامي السياسي لا يؤتمن إذا ما أنتخب ووصل للحكم ديمقراطيا . وأنه سوف ينقلب على الديمقراطية. وهذا وارد، لكن لابد من الاحتكام إلى السوابق، ولا أعرف شخصيا حالة واحدة وصل فيها الإسلاميون إلى الحكم في العالم وفي التاريخ المعاصر عبر الانتخاب وانقلبوا عليه بعد ذلك. نعم، كانت هناك انقلابات وثورات وحدثت فيها مآس، لكن، أؤكد أن ما أعنيه "عبر الانتخاب" فحسب. وإذا كان الأمر يقاس بالخبرة التاريخية فإن الخبرة النازية المؤسفة قد تجعلنا نفقد الثقة تماما في النموذج الغربي الليبرالي؛ لأنها أوصلت هتلر للحكم عبر الديمقراطية وأسقطت من البشرية ٦٠ مليون قتيل . ومع ذلك أظن أن هذا ليس سببا كافيا لفقدان الثقة في الليبرالية الغربية رغم أنها خبرة تاريخية واضحة. وفي الحالة الإسلامية لا يوجد شئ يدعو لفقدان الثقة سوى الانطباعات وبعض أخطاء الإسلاميين، وبعض الكتابات لبعض الإسلاميين حول مآل الديمقراطية ورأيهم الحقيقي فيها، لكن، على كل حال، فإن هذه الحالة من عدم الثقة تحول دون الأرضية المشتركة.

صفوة القول أنني أظن أن الديمقراطية لم تتحول بعد إلى دين!! فالديمقراطية كما أفهمها هي وسيلة للعيش الأفضل، وهي إحدى الوسائل ولم تكن الوسيلة الأولى التي اكتشفها الإنسان ولن تكون الأخيرة. ولكنها الآن هي إحدى الوسائل الأكثر بروزا ووضوحا، ومادامت الديمقراطية وسيلة فيكفي بين القوى السياسية التأكيد على التمسك بهذه الوسيلة فيما بينها، دون الحاجة للتفتيش عن صحة الاعتقاد في هذه الوسيلة: لأن التفتيش عن صحة الاعتقاد يجعل هؤلاء المفتشين إسلاميين أكثر من الإسلاميين أنفسهم. فالكف عن التفتيش عن الاعتقاد في الديمقراطية والاكتفاء بانضباط الممارسة الديمقراطية، ربما يكون هو المدخل للأرضية المشتركة.

مداخلة نيفين مسعد

أستاذة بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية

في الحقيقة أود أن أعبر عن دهشتي من وضع تجربة إيران بين مجموعة من البلدان العربية ؛ لأن تجربة إيران شديدة الخصوصية، والتعميم منها يكون محفوفا بالمخاطر .

كما أنه لا يجوز أن نتحدث في إيران مثلما نتحدث في مصر مثلا عن تيار إسلامي،لأن إيران بالفعل دولة إسلامية . وبناء على هاتين الملاحظتين سوف أتطرق لثلاث نقاط أساسية:

١- ملاحظات أولية حول العلاقة بين الإسلام والديمقراطية في إيران .

٢- التيارات المختلفة في إيران والقوى والمؤسسات التي تقف من ورائها .

٣- فرص التلاقي بين التيارات السياسية الإيرانية.

١- ملاحظات أولية حول العلاقة بين الإسلام والديمقراطية في إيران

في الحقيقة أن النظام السياسي في إيران هو نظام إسلامي، لكن الإسلاميين في إيران ليسوا كتلة واحدة. فهناك "الإصلاحيون" وهناك "المحافظون"، وبالتالي نحن نتحدث عن تيار إسلامي، ولكن مع اختلاف في مقاربة النصوص القرآنية، فنحن بإزاء محافظين وإصلاحيين. وفي داخل كل كتلة منهما هناك تيارات متعددة، فداخل الإصلاحيين هناك على سبيل المثال التيار القومي، وهو تيار ناهض ومؤثر سواء في الساحة الداخلية أو في مجال إدارة العلاقات الخارجية الإيرانية. كما أن داخل كتلة المحافظين آراء متعددة تتراوح بين التشدد والاعتدال.

والأكثر من ذلك هو أن المحافظ قد يتبنى موقف الإصلاحي في قضية محددة والعكس صحيح . والمثال على ذلك موقف كل من الرئيس الخاتمي "الإصلاحي" والمرشد إمام المحافظين من انتفاضة الطلاب في ٩٩، فقد تبادلا المواقع. والمثال الثاني الدال في هذا الصدد هو شخصية رافسنجاني الذي يعد نموذجا للشخصية الإيرانية التقليدية التي تظهر غير ما تبطن، فهذه الشخصية تحسب تارة على الإصلاحيين وتارة أخرى على المحافظين.

إذن الإسلاميون ليسوا كتلة واحدة، وكذلك ليسوا كتلتين منعزلتين إذ يسهل الانتقال من إحداهما إلى الأخرى حسب ما يقتضيه كل موقف على حدة.

٢- التيارات المختلفة في إيران والقوى والمؤسسات التي تقف من ورائها

عادة عندما نتحدث عن تيار إسلامي فإننا إما نتحدث عن تيار إسلامي خارج السلطة وهو يسعى إليها لذلك يتبنى خطابا ديمقراطيا، لكنه عندما يصل إلى السلطة ينقلب على الديمقراطية، وإما أننا نتحدث عن تيار إسلامي داخل السلطة بالفعل، وبالتالي فهو معادٍ للديمقراطية.

والحقيقة أن الوضع في إيران مختلف عن هذه الصورة، لأن النظام السياسي الإيراني عندما تأسس في ٧٩ نشأ ببعض الملامح الديمقراطية التي تفتقدها حتى بعض النظم السياسية غير الإسلامية التي تسمي نفسها ديمقراطية. ومن هذه الملامح الديمقراطية منذ النشأة وجود دستور، وتحديد فترة ولاية رئيس الدولة. وقد بذل رافسنجاني محاولات لمد فترة حكمه أكثر من ولايتين، لكن المرشد رفض الخروج على الدستور. وكذلك نجد من ملامح الديمقراطية السماح بتعددية التيارات السياسية،صحيح لا توجد أحزاب سياسية في إيران، لكن توجد تيارات سياسية مختلفة؛ (جبهة المشاركة، كوادر الإعمار، وعشرات من التنظيمات السياسية ذات الواجهة الحزبية لكنها لا تسمى أحزابا).

ولا شك أنه بالإضافة إلى هذه الملامح الديمقراطية للنظام الإيراني، هناك ملامح تبين ما في هذا النظام من الديكتاتورية. وكل هذه الملامح ترتبط بوضع المرشد وولاية الفقيه في النظام السياسي الإيراني فهو يمسك بكل الخيوط تقريبا في يده، هذا فضلا عن وجود قوى وأطراف لا تستمد صلاحياتها من الدستور، لكنها قادرة وقوية وتؤثر تأثيرا مباشرا على السياسة الداخلية، ولعل النموذج الدال على ذلك هو حزب الله وهو جماعة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ليس له أي حيثية دستورية إلا أنه عندما أصدر فتوى

بحل دم رئيس الرابطة الإيرانية لحقوق الإنسان حين طالب بإلغاء عقوبة الإعدام في إيران. أصبح للفتوى فعاليتها التي تطارد رئيس الرابطة الإيرانية لحقوق الإنسان.

ونموذج آخر دال هو الحرس الثوري الذي يعد بمثابة الجيش الموازي للمؤسسة العسكرية؛ إذ نجده يتعدى دوره الأمني المنوط به ويتدخل في الشئون السياسية ويوجه إنذارا لرئيس الجمهورية في بعض المواقف، مثلما أنذر الخاتمي بأنه إذا لم يوقف الاضطرابات الطلابية فإن الحرس الثوري سيكون له قول آخر.

إذن، نحن لسنا بصدد حالة واضحة لتيار إسلامي يصل إلى السلطة ثم ينقلب على الديمقراطية، بالعكس هو تيار له خطاب مزيج من الديمقراطية والديكتاتورية ووصل إلى السلطة. بل يمكن القول إن النظام الإيراني شهد خلال العشرين عاما الماضية انفتاحا سياسيا متتاليا على عكس تجارب إسلامية أخرى. إذ يمكن أن نلمس في إيران زيادة كبيرة في الصحف ومنظمات المجتمع المدني، كما أن المرأة الإيرانية أصبح لها حضور متزايد على الساحة الإيرانية. بل أصبح ممكنا فتح ملف ولاية الفقيه وطرحه للنقاش والحوار .

٣-فرص التلاقي بين التيارات السياسية الإسلامية الإيرانية

من المهم أن ندرك أن هناك مجموعة من القواسم المشتركة بين التيارات وبعضها البعض. وهذا يضع حدا أقصى للخلاف الذي يمكن أن ينشأ بين هذه التيارات، والسبب في هذا التلاقي المتوافر بين التيارات يرجع إلى خصوصية النظام السياسي الإيراني ووضعه في محيط عربي وإسلامي سني . لكن مسألة" تشيع "إيران بقدر ما وفرت فرصا للتلاقي بين التيارات السياسية الإسلامية "الشيعية "، فإنها أقامت سدا منيعا بينها وبين الإسلاميين السنيين داخل إيران، إذ يعاني السنيون الإيرانيون من اضطهاد كبير في مسألة الحقوق الدينية .

أما الأمر الثاني الذي يدعم فرص التلاقي بين التيارات السياسية الإسلامية بإصلاحييها ومحافظيها، فهي مسألة "القومية الفارسية "، ويبدو هذا متناقضا من وجهة نظر البعض مع ما تطرحه إيران من فكرة الأممية الإسلامية، لكن الحقيقة أن تحليل خطاب كل من المحافظين والإصلاحيين تجاه قضايا الخليج أو تجاه أي قضية عربية يلمس إلى حد كبير هذه الأرضية المشتركة بين التيارات، وهي أرضية مبنية على اعتزاز شديد بالإمبراطورية الفارسية القديمة، لكن هذا الاعتزاز بالقومية الفارسية ينعكس سلبا على حقوق الإيرانيين العرب في إيران، ويتجلى ذلك في اشتراط الدستور الإيراني أن يكون

الرئيس الإيراني شيعيا ومن أصول فارسية، وهذان التحديدان يتناقضان أيضا مع فكرة الأممية الإسلامية . هذا فضلا عن أن الإيرانيين العرب لم يتعاملوا في حرب إيران مع العراق بوصفهم عربا وإنما بوصفهم مواطنين إيرانيين.

ويبدو السؤال عمن يقف خلف كل من التيارين المحافظ والإصلاحي على درجة كبيرة من الأهمية. فبالنظر إلى خريطة القوى السياسية في إيران نجد أن التيار المحافظ يحشد خلفه مجموعة من القوى المؤثرة والنافذة، بينما التيار الإصلاحي يملك الشارع أو المواطن العادي . وهذا في حد ذاته يمثل نقطة ضعف الإصلاحيين في الوقت الحالي، لكن على المدى المستقبلي يمكن أن يمثل ذلك تربة خصبة للانفجار!!

يقف وراء التيار المحافظ المرشد بكل صلاحياته الواقعية والدستورية شديدة الاتساع؛ فهو الذي يضع السياسات ويشرف على تنفيذها، وهو الذي من حقه أن يوقف مناقشة أي قانون في مجلس الشورى. هذا بالإضافة إلى مساندة الحرس الثوري للتيار المحافظ، ويدعمه أيضا قطاع اقتصادي هام يسيطر عليه التجار التقليديون " البازار "، ويدعمه أيضا قطاع هام من المجتمع المدني ممثل فيما يسمى بمؤسسات المستضعفين، وعلى رأسه مؤسسة تحمل نفس الاسم، ويقدر البعض ميزانيتها ب ٦ مليار دولار، ورغم ذلك لا يتمتع أحد بحق الإشراف عليها أو مراقبتها سوى المرشد، وهناك استفادة متبادلة بينهما. وأخيرا هناك تنظيمات سياسية مثل حزب الله وغيره.

أمام هذا الدعم الهائل للمحافظين، توجد قوى المجتمع المدني التي تقف وراء الإصلاحيين، مثل حزب جبهة المشاركة، رابطة حقوق الإنسان، حركة الحرية، الاتحادات الطلابية. وهي قوى واسعة ومنتشرة، لكنها لا تملك النفوذ، وبالتالي فالتيار المحافظ له الغلبة. وهذا ما يفسر شكوى الرئيس الخاتمي المستمرة من ضعف الصلاحيات المخولة إليه عقب كل هزيمة سياسية أمام المحافظين.

وأخيرا، يمكن القول إن التلاقي بين التيارين يتطلب بعض التنازلات من التيار المحافظ، مثل بعض الحرية للصحافة، والمجتمع المدني، لكن القضية الكبرى هي ولاية الفقيه والتي لا يملك الإصلاحيون إلغاء ولاية الفقيه، فضلا عن أن كثيرا من الإصلاحيين لا يريدون ذلك، وإنما يطالبون بقصر ولاية الفقيه على الجانب الديني. وبتحديد مدى زمني لولاية الفقيه، وأن يتم انتخابه عن طريق آخر غير طريق مجلس الخبراء. وبالتالي، فإن إضفاء الطابع الديمقراطي على النظام يظل محكوما بالتحرك خارج منطقة ولاية الفقيه، إلا إذا حدثت ثورة؛ لأن النظام لن يقوم من تلقاء نفسه بالتغيير والتنازل عن مصالحه التي يشترك معه فيه كثير من القوى.

مداخلة الصادق المهدي

رئيس حزب الأمة السوداني ورئيس الوزراء الأسبق

لا شك أن السودان يمثل مختبرا مهما لقضية الإسلام في السياسة. والخلفية لهذه القضية على المسرح السوداني تعود لحقيقة أن الإسلام دخل السودان سلميا على خلاف كثير من البلدان الأخرى التي دخل فيها الإسلام فاتحا. ودخول الإسلام سلميا معناه أنه تسرب واحتفظ بكثير من جوانب التنوع، والتقط كثيرا من جوانب البيئة حوله. وهذه الحقيقة جعلت المجتمع السوداني مبادراً أكثر من الدولة السودانية؛ لأن المكونات الأساسية للسودان العربية الإسلامية، لا سيما في الشمال جاءت من أسفل إلى أعلى وليس العكس، وهذا خلق مبادرة مستمرة من المجتمع، وربما يفسر ذلك ثورة أكتوبر وثورة رجب، فكل هذه الانتفاضات الدالة على حيوية المجتمع السوداني هي في رأيي عائدة إلى هذه الحقيقة، لكن من ناحية أخرى كانت هذه الحقيقة وراء كثير جدا من التحريض، إذ يمكن تفسير الطبيعة الأصولية المتشددة للثورة المهدية بتغلغل الإسلام في المجتمع السوداني ذاته.

وقد صادف زمان الثورة المهدية زمان التكالب الاستعماري، وقد حوصرت حصارا شديدا، حتى هزمت عسكريا، لكنها لم تهزم كدعوة، ولذلك قاد الدعوة فيها، فيما بعد، الإمام عبد الرحمن بأسلوب مختلف، حيث اتسم بالتسامح والتعايش مع الغير الذي هو أصل في طبيعة الإسلام في السودان. ولذلك يمكن القول إن الخلفية التاريخية للإسلام في السودان هي المهدية بصورتها المتسامحة، والطرق الصوفية الكثيرة التي على يدها انتشر الإسلام في السودان سلميا. ولذلك عندما نشأت الأحزاب السودانية الشعبية الكبيرة نشأت قريبة جدا من المثل الإسلامية المتسامحة. ولكن دخل السودان، فيما بعد، حركات إسلامية آتية من المناطق التي وقع فيها تناقض حاد بين الشعار الإسلامي والعلماني. ومن هذه الحركات حركة الإخوان المسلمين في مصر، فتكونت لدينا تنظيمات إسلامية حديثة فصار لدينا تنظيم إخوان مسلمين، ولكنه اتخذ طابعا مختلفا وطوّر تنظيما شعبيا وسياسيا مختلفا من حيث الأوضاع والنظم والأطر، التي التزمت بها حركة الإخوان المسلمين العالمية، فحدث بذلك انقسام للحركة في السودان فأصبح لدينا تيار إخواني بمفاهيم محلية يقوده الدكتور حسن الترابي، وتيار إخواني مرتبط بالتنظيم العالمي لحركة الإخوان المسلمين، كما أصبح هناك تنظيمات أخرى مثل أنصار السنة، والطرق الصوفية. وقد شعرنا أن هناك حاجة لتوحيد الرؤية بين هذه التنظيمات الإسلامية، ولذلك كوّنا في عام ١٩٨٠ جماعة "الفكر والثقافة الإسلامية"، وذلك لسببين؛ الأول: مشكلة الجنوب، فقد

كان لدينا إحساس أن مشكلة الجنوب تحتاج من المسلمين في السودان رأيا موحدا لمعالجتها . لأنه في حقيقة الأمر أنه عندما دخل الاستعمار في السودان كان يحترم الإسلام في الشمال، لكنه كان يمنع الإسلام من التسرب جنوبا ويحاول أن يخلق في الجنوب ثقافة جديدة وبالفعل خلق ثقافة أنجلوفونية مسيحية جديدة، وهذا لا ينفي وجود تباين قبل الاستعمار بين الشمال والجنوب، لكن هذا التباين الجديد أتى به الاستعمار وهو الهوية الأنجلو فونية المسيحية.

الثاني : لقد جربت في السودان الديمقراطية " كاملة الدسم"، حيث كان فيها كل معالم الديمقراطية المعيارية، وقد سمحت هذه الديمقراطية" كاملة الدسم " لكل التيارات السياسية الموجودة في الشارع العربي والإسلامي أن تجد لنفسها مناخا تتوسع فيه أكثر من مناخات أصولها . لذلك كان عندنا حزب شيوعي وحزب إخواني وصارت قوتهما أقوى من قوة مثيليهما في مصر التي استوردناهما منها .

على كل، أخفقت هذه المحاولة التوحيدية بين التنظيمات الإسلامية لأنه قام انقلاب مايو ١٩٦٩، وهذا الانقلاب بدأ يساريا ثم أدرك أن هذا الخط غير مجد، فاتخذ خطا إسلاميا متشددا جدا، وأصدر ما أسماه قوانين سبتمبر ٨٣ لتطبيق الشريعة الإسلامية. وهنا انتسمنا، فقد رأينا أن فكرة التطبيق للشريعة خطأ وبأولويات خاطئة، وربط الديكتاتورية بالإسلام خطأ، فعارضنا أسلمة النميري . أما الأخوة من التيار الإخواني واكبوا هذا التوجه وانخرطوا فيه ودعموه، مما أدى لانقسام أول حول الرؤية نتج عنه انقسام آخر؛ حين أراد النميري أن يطبق الشريعة على السودانيين كلهم بما فيهم الجنوبيون، فرفضنا أن يفرض الإسلام على غير المسلمين، وكنا نقول إن الجنوبيين في السودان ليسوا أهل ذمة وإنما أهل عهد . وقد استمر هذا الاختلاف يفرق بيننا إلى أن سقط نظام النميري . ثم كانت هناك محاولة لتوحيد رؤية المسلمين للتعامل مع بعضهم البعض كمسلمين،والتعامل مع غير المسلمين. وقبل أن تصل هذه المحاولة لنتيجة نهائية وقع انقلاب البشير والجبهة الإسلامية القومية في يونيو ٨٩ مما أدى لانقسام المسلمين فيما بينهم باعتبار أن الجبهة حزب أقلية يريد السيطرة على البلاد، وأنها فرضت برنامجا إسلاميا وفق تصوره على السودان بالقوة. وفرضت على الجنوب رؤيتها الإسلامية،وحدث استقطاب حاد جادا، فكل القوى الإسلامية غير الإخوانية في الشمال وقفت ضد هذا النظام، ووقف الجنوبيون ضده بكل قوة. ونتيجة لهذا النظام أجمع الجنوبيون في عام ٩٣ يفرض هوية عربية إسلامية على البلاد ومادام يفعل ذلك فنحن نطالب بتقرير المصير.

ولهذه الأسباب حدث التحالف بين القوى السياسية المعارضة في الشمال والقوى السياسية في الجنوب في أسمرا عام ١٩٩٥ .

وقد أجرينا هذا التحالف على ثلاثة أسس:

١- أن المواطنة هي أساس الحقوق والواجبات في السودان، وهو مبدأ له أساس إسلامي مجسد في "صحيفة المدينة " .

٢- الاعتراف بالتعددية السياسية للمسلمين ولغير المسلمين ليكون هناك تداول سلمي للسلطة .

٣- قبول فكرة تقرير المصير لكن على الجنوبيين أن يتعهدوا بالتصويت لوحدة السودان إذا تمت معالجة مشاكلهم وتم التوصل لسودان عادل .

وقد رفض النظام الحاكم هذا الطرح واعتبره مارقا عن الدين وخطرا، لكنه منذ ٩٧ غيّر موقفه، فقبل تقريبا كل الأسس الموجودة في اتفاق أسمرا مما فتح الطريق للحوار.

أما الموقف الآن فهو نظريا أنه لا يوجد اتجاه سياسي سوداني من بين القوى الإسلامية والوطنية يرفض التعددية السياسية، والنظام الديمقراطي وتقرير المصير للجنوب، والمواطنة أساس الحقوق والواجبات .لكن عمليا هناك اختلاف. وهو أن النظام في نظر البعض يناور وهو غير مأمون، وما زاد الوضع تعقيدا هو انقسام النظام على نفسه، فهناك تيار البشير وتيار الترابي، والتياران لا يريدان الالتقاء على أي شئ . هذا بالإضافة لما خلقه هذا النظام من عداء في الخارج للسودان على اعتبار أن المسيحيين في السودان ضحية بطش هذا النظام .

ورغم كل هذه المعوقات فهناك على المستوى النظري فرصة للاتفاق بين التيارات السياسية السودانية لتوحيد الرؤية الإسلامية، وقد ساهمنا في "هيئة شئون الأنصار" بهذا الجهد الفكري من خلال عدد من البيانات التي تعد أساسا لهذا الاتفاق المأمول بين التيارات، وقد ضمّنا هذه البيانات في كتاب صدر لي بعنوان "جدلية الأصل والعصر" .

مناقشات الجلسة

جمال عبد الجواد

في الحقيقة عند مراجعة خبرة بلدان عربية وإسلامية في موضوع العلاقة بين الإسلام والديمقراطية نجد نظما ذات ميل للعلمانية ثم بعد فترة نجدها توظف رموزا إسلامية لكي

تتصالح بشكل ما مع ثقافة شعبية إسلامية لها موقف بدرجة ما من العلمانية، ونجدها في أحيان أخرى تستمر في القمع إذا كانت قد بدأت بالقمع، لكن الاتجاه الأغلب هو الاستيعاب التدريجي لبعض الرموز الإسلامية .

وفي المقابل هناك خبرات نظم إسلامية راديكالية نجدها في إيران والسودان، بدأت من منطلق أن الرسالة الحضارية للإسلام رسالة عالمية، وبالتالي غيروا المجتمع كله رأسا على عقب بناء على تصورهم للإيديولوجية الإسلامية، ولكن بعد فترة نجد هذه النظم تمر بعملية اعتدال ما، مثلما لاحظنا في الخبرة الإيرانية، وأعتقد أن الصراع بين البشير والترابي في الخبرة السودانية يمكن تفسيره بأنه ليس مجرد صراع على السلطة وإنما هو أيضا انشقاق بين اتجاه يعتدل واتجاه آخر يقاوم هذا الاعتدال . وغالبا ما يكون الاعتدال ناتج عن رغبة نظام في تطبيع وضعه بين الدول فيخفف من تطرفه في الأفكار الإسلامية المتشددة .

ويبدو أنه محكوم علينا في العالم العربي أن نراوح طوال الوقت بين قطبي هذه الثنائية؛ (الدولة العلمانية والدولة الدينية الإسلامية)، والسؤال هو: هل يمكننا إخراج الديمقراطية من هذا التوتر أم لا؟ فجوهر التوتر في الحقيقة ليس معركة حول الديمقراطية وإنما هو صراع حول صورة المجتمع المرغوب فيه؛ أي فلسفة بناء المجتمع. فهناك أناس يريدون بناءه على الحرية الفردية، وآخرون يريدون بناءه على مرجعية رسالة إلهية. وهما مجتمعان مختلفان إلى حد بعيد.

والحقيقة أن هذين الفريقين سوف يظلان حاضرين طوال الوقت، لكن هل يمكن إخراج الديمقراطية من هذا الصراع؟ وذلك بالنظر إلى الديمقراطية على أنها مثل "شهادة الأيزو" التي تحصل عليها الشركات التي طبقت مواصفات إنتاج معينة دون أن تعني هذه الشهادة بالضرورة أن المنتج جيد، أي أن تكون الديمقراطية طريقة في إدارة المجتمع، لكنها ليست إجابة على صورة المجتمع المرغوب؟

مجدي عبد الحميد

مدير تنظيم دعم المشاركة المجتمعية

في الحقيقة أن إشارة د.ضياء رشوان إلى أن الإسلاميين لم يحدث أن وصلوا إلى السلطة بالانتخابات ثم انقلبوا عليها، هي مقولة تجعل من الوصول للسلطة المعيار الوحيد لتقييم موقف الإسلام السياسي من الديمقراطية، مع أن هناك مؤشرات أخرى تبين

الموقف الحقيقي من الديمقراطية ومنها سلوكياتهم اليومية في القضايا الفكرية والحريات العامة وحرية الفكر والإبداع، لكن الاستناد فقط لمعيار الوصول للسلطة ناتج عن فهم للديمقراطية باعتبارها فقط ديمقراطية سياسية وليست منهاج حياة .

حسين عبد الرازق

صحفي وكاتب سياسي

ما أود أن أركز عليه هو أن التيارات الإسلامية تسعى للسلطة في مواجهة أنظمة غير ديمقراطية سواء في مصر أو الجزائر او السودان، فتيار الإسلام السياسي يصارع أنظمة عسكرية في الوصول إلى السلطة،فالكل غير ديمقراطي .

عبد الناصر عبد الرحمن

باحث

سؤالي للدكتور ضياء رشوان هو : ألا يعتبر التخوف من الإسلاميين إذا ما وصلوا للسلطة مشروعا في ضوء تجربة الجزائر، خاصة أن تصريحات قادة جبهة الإنقاذ بعد نجاحهم في الانتخابات أخافت شعوب المنطقة كلها من نظامهم الخاص في الحكم الذي قالوا إنهم سيأتون به؟

نبيل قاسم

كاتب

في الحقيقة أنه لا توجد حتى الآن وثيقة لأي تيار من تيارات الإسلام السياسي تحدد موقفه من أشكال الديمقراطية وآلياتها، وإنما اكتفوا بتكييف الكتابات القديمة للفقهاء للحاضر وهو تكييف شكلي لا يتجاوز تغيير المصطلحات .

إسلام لطفي

محام

فيما يتعلق بمسألة التخوف من انقلاب الإسلاميين على الديمقراطية بعد وصولهم للسلطة بالانتخابات أذكر مثالا صغيرا من كلية دار العلوم، حيث كان الإسلاميون يسيطرون على اتحاد الطلبة على مدار ١٨ عاما، ثم استطعنا بالانتخابات أن نأخذ منهم نصف

الاتحاد، في البداية ثم أخذنا الاتحاد بالكامل في العام الماضي .

سامح البرقي

كيميائي

فيما يتعلق بتجربة الإسلاميين مع الانتخابات أذكر مثالا من نقابة الأطباء البيطريين حيث نجح الإسلاميون في انتخابات النقابة، لكن في الدورة الانتخابية التالية أسقطهم الأطباء البيطريون لأنهم لم يفوا بما وعدوهم به.

علي عليوة

محرر بقناة المعلومات العربية

لي تحفظ على عنوان الجلسة لأن هناك نوعا من التحيز وكأنها محاكمة للإسلام مع أن هناك تيارات سياسية أخرى لم تعرف الديمقراطية ولم يحاكمها أحد . وفي مقدمة هذه التيارات اليسار .

تعقيب ضياء رشوان

يجب أن نقر أن التيار الإسلامي في مصر في القرنين الماضيين هو التيار المستمر المتواصل الوحيد، وعلينا أن نتعامل معه بمميزاته وعيوبه، وأنا لم آت مدافعا عن التيار الإسلامي وإنما عن الحقيقة، وجزء من الحقيقة أنه لا يصح أن نحتكم للنوايا سواء نوايانا أو نواياهم في مسألة الموقف من الديمقراطية، وإنما ينبغي أن نحتكم للخبرات، كما أننا إذا احتكمنا للكتابات، فكتابتنا في الأدبيات الكلاسيكية مثلما هي كتابتهم غير ديمقراطية. لكننا عدلنا وهم يعدلون، وقد عدلوا بالفعل ويريدون المشاركة، والمشكلة الحقيقية أنه لا أحد منا يملك أن يعطي الحرية للآخر فكلنا، نحن وهم، في مواجهة نظم استبدادية .

تعقيب الصادق المهدي

لابد أن ندرك أهمية الحوار بين التيار الإسلامي بكل مدارسه والتيار العلماني بكل مدارسه أيضا، لكن يجب أن نستثني من ذلك التيار الإسلامي المنكفئ الذي يؤسس لثيوقراطية من خلال مفهوم الحاكمية، لأنه لا يتفاهم مع أحد ويفرض إرادته بالقوة، كذلك علينا أن نستبعد من هذا الحوار التيار العلماني الذي يسعى إلى طرد الدين من السياسة

ومن الحـيـاة لأنه لا يمكن له أن يحـقـق ذلك في نهـاية المطاف إلا بـالقـوة. فـعلى هـذين الطرفين التنازل عما فيهما من غلو ليبدأ الحوار بين الإسلاميين والعلمانيين .

بهي الدين حسن

أود أن أعبِّر عن امتناني للمتحدثين في هذه الجلسة والذين أغنوا معارفنا بقضية هامة وحيوية. كما أود أن أمد امتناني لكل المتحدثين على مدار الجلسات السابقة. وأؤكد أن الأفكار التي تم الحوار حولها قد تجاوزت توقعاتنا أثناء إعدادنا لهذه الورشة، وأنوه إلى أن هذه الورشة ليست هي المرة الأولى التي نعرض فيها هذه القضية للحوار، لا فيما يتعلق بالإسلاميين ولا فيما يتعلق بالتيارات السياسية الأخرى مثل الماركسيين والقوميين في علاقة كل منها بالديمقراطية وحقوق الإنسان. لكن من المؤكد أن الحوار في هذه الورشة كان أكثر عمقا ومتحررا من كثير من الحساسيات المختلفة التي حكمت الجولات السابقة في الحوار. وأظن أن هناك عوامل عديدة دفعت هذا الحوار لهذه الصراحة والعمق، وأعتقد أن من بينها شعورنا جميعا كعرب بمدى تخلفنا عن الركب العالم ليس فقط فيما يتعلق بقضية الديمقراطية وحقوق الإنسان، وإنما أيضا فيما يتعلق بمسألة التقدم والتنمية، وذلك في ضوء ما أثاره بشكل خاص التقرير الإنمائي عن التنمية الإنسانية في العالم العربي. هذا فضلا عما كشفت عنه أحداث ١١سبتمبر والتي وضعت العرب جميعا في محل تساؤل وانكشاف أمام العالم. ولاشك أن هذا الحوار طرح علينا أفكارا أخرى نعدكم باستمرار الحوار حولها لتعزيز ما توصلنا إليه . وشكرا جزيلا لحضراتكم.

ملاحق

ملحق ١: من ذاكرة صالون ابن رشد
حزب سياسي إسلامي وحرية الرأي والتعبير..
هل هما نقيضان لا يجتمعان؟

عقد مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان في إطار فعاليات "صالون ابن رشد" أمسية ثقافية بعنوان " حزب سياسي إسلامي وحرية الرأي والتعبير .. هل هما نقيضان لا يجتمعان ؟"* وذلك في الخامس من يوليو ٢٠٠٠، وقد استهدفت الأمسية مناقشة إشكاليات الدعوة إلى إدماج الإسلاميين في النظام السياسي وعدم استثنائهم منه. شارك في اللقاء كل من د. محمد السيد سعيد نائب مدير مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام،وعصام العريان عضو مجلس نقابة الأطباء، والكاتب المعروف السيد ياسين مستشار مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، والكاتب الصحفي عادل حسين الأمين العام لحزب العمل وقتئذ، والمفكر الإسلامي د. أحمد صبحي منصور، وقد أدار الحوار الكاتب الصحفي صلاح عيسى رئيس تحرير جريدة القاهرة .

وعلى الرغم من جريان مياه كثيرة في نهر الحياة السياسية على المستوى الوطني والإقليمي والدولي إلا أن مسألة علاقة الإسلام بالديمقراطية ليست فحسب ما زالت مطروحة للنقاش، وإنما تزداد ضرورة طرحها للحوار، وهذا ما يجعلنا نلحق الحوار القديم نسبيا بآخر صور هذا الحوار على النحو الذي تجلت به في ورشة الإسلام والديمقراطية، على أمل أن تستطيع العين الفاحصة أن تتبين مسار هذا الحوار الهادف في الأساس إلى إيجاد صيغة تتوافق عليها التيارات السياسية المختلفة، لعلنا بذلك نسهم في الوصول إلى مجتمع ديمقراطي سلمي يتم فيه تداول السلطة بالطرق السلمية دون إقصاء الآخر السياسي أو تكفيره .

لا شك أن التغيرات التي يشهدها العالم في العلاقات الدولية بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١ تضفي بظلالها على إشكاليات التطور الديمقراطي في العالم العربي والإسلامي. إذ لم يعد الحوار بين التيارات السياسية ذات المرجعيات الفكرية المتباينة ترفا فكريا، بل ضرورة حياتية قد يتوقف عليها الشكل الذي ستكون عليه أوضاع تلك المجتمعات في المستقبل القريب. (المحرر)

---

* الشكر واجب للزميل هاني نسيرة على مابذله في تحرير هذا الصالون مما ساعدنا على تقديم الأفكار الرئيسية التي طرحت به (المحرر).

مداخلة محمد السيد سعيد

تشغلني فكرة الحزب الديني منذ فترة طويلة، وكثيرا ما كنت أحاول الوصول فيها إلى حلول غير تقليدية، لكن الإشكالية أن الحزب الديني يقود إلى دولة دينية، وهذا أمر ضد الضمير العصري؛ لأن استعادة الدولة الدينية استعادة لدولة شمولية بطبيعتها تقمع حرية التعبير والاعتقاد وتفضي إلى انتهاكات خطيرة لحقوق الإنسان. على هذا النحو يسير منطق الرافضين لفكرة الحزب الديني، لكن عندما نفكر في الأمر بمزيد من العمق يمكن أن نقدمه من زاويتين:

١- زاوية مثالية مبدئية، وهي مدى اتفاق فكرة الديمقراطية مع فكرة الاعتراف بحزب سياسي ديني.

٢- من زاوية علمية، يمكن القول إن النظم الديمقراطية في العالم لا تقوم من فراغ ولا تستنبط ملامحها من مبادئ تجريدية بقدر ما تنطلق من معطيات واقعية، فالديمقراطية الغربية تطورت بفضل التوازن النسبي للقوى الفكرية والسياسية في المجتمع، والأهم من ذلك أننا لدينا رغبة أن يكون ثمة نظام سياسي في مصر يضمن عملية الانتقال السلمي للسلطة والوصول إلى صيغة ديمقراطية وتعددية تستوعب جميع القوى المجتمعية، خاصة تلك التي لها جذور وحضور.

ومن ثم لا بد أن تتواجد بيننا التيارات الفكرية و السياسية الإسلامية التي لها حضور واضح جدا في الساحة السياسية والتاريخ الثقافي سواء كان تقييمنا لهذا الحضور سلبا أم إيجابا؛ وذلك لأن استبعاد هذا التيار يفضي إلى تشجيع النزعات الثورية والانقلابية ويفرض حالة من الصراعات العنيفة داخل المجتمع نأمل أن يتجنبها مجتمعنا، وإلا سيظل النظام السياسي سائرا في طريقه ومستمرا في إنتاج آليته التسلطية العنيفة، مما قد ينتهي بتحلل سياسي عام. يعجز عن تنظيم الديناميكية السياسية.

إننا أمام تحدٍ كبير وهو كيفية ضمان إدماج تيار عريض من المجتمع في بنية النظام السياسي دون تحويل هذا النظام إلى دولة دينية. هذه المعضلة تقتضي أقلمة تيار الإسلام السياسي وتحويله تدريجيا إلى حزب سياسي لا ديني، حتى ولو كان يستند إلى مرجعية دينية، وثمة أمثلة ونماذج عديدة على ذلك منها الأحزاب الديمقراطية المسيحية في أوربا الغربية، إلا أن عملية التحويل هذه، هي عملية طويلة الأمد. كما أنها ليست مسألة دستورية وفقهية فحسب، وإنما هي قضية مرتبطة بعدد كبير من الاعتبارات منها:

١- أن البلاد في حالة من الركود السياسي والاقتصادي، بل لم تنتعش بنانا الاقتصادية

والسياسية على مدار القرن العشرين الانتعاشة المطلوبة.

٢- لم يحدث تطور إيجابي في الثقافة القومية على النحو الذي يمكن أن ينعش مفهوم الأمة ثقافيا وروحيا وأخلاقيا.

٣- ضرورة أقلمة الإسلاميين وإدماجهم في النظام السياسي في إطار المبادئ العامة للديمقراطية وحقوق الإنسان ومنجزات النهضة العربية على مدار القرنين الماضيين.

إن الحل الذي أطرحه هو حل سياسي عملي يمكن إبداعه على أرض الواقع، وإن كان يستعصي استنباطه منطقيا. لكن هناك عددا من القضايا تعوق إدماج الإسلاميين في النظام السياسي، ومن هذه القضايا قضية المرأة وقضية الأقليات و مسألة التعددية الدينية وقضية التفتيش في الضمائر، وإن كانت هناك بوادر إيجابية نجدها لدى الإخوان المسلمين خلال العقد الأخير من القرن العشرين،وأعني مواقفهم من البيان الخاص بالديمقراطية والبيان الخاص بالمرأة،فضلا عما اتصفت به الجماعة من قدرة على ضبط النفس مقارنة بحزب العمل . إلا أننا بكل تأكيد ما زلنا بحاجة إلى مهارات وثقافة الحوار المتصل والاستفادة من التجارب التي عقدت حتى الآن في مجال الحوار السياسي حتى يمكن لم شمل القوى الفكرية والسياسية حول برنامج وطني لتوسيع الفضاء السياسي وتطوير كافة الأحزاب والقوى السياسية والفكرية . وأعتقد أن توافر هذه المهارات يعطي إمكانية لحل المعضلة التي نحن بصددها، وتطعيم التيار الإسلامي بمبادئ الديمقراطية وحقوق الإنسان وتشجيعه على الاجتهاد في قضايا الفكر السياسي بصورة أصيلة وخلاقة بناء على معتقدات الضمير الديني الذي نشترك فيه جميعا.

هذا فيما يتعلق بتيار الإسلام السياسي، أما فيما يخص التيارات الأخرى فمطلوب اشتباك إيجابي ومستمر وإنهاء حالة الإدانة والرفض والحجب عن الشرعية .

صلاح عيسى

هناك إشكاليتان في هذا الموضوع أود أن أسمع إجابة عليهما، وهاتان الإشكاليتان تتعلقان بالموقف من حرية التعبير والاعتقاد، فماذا تعني حرية العقيدة في مفهوم طرفي المناظرة وما هي حدودها؟ أما الإشكالية الثانية فهي متعلقة بحدود المساواة وحدود المواطنة ولمنْ يكون حق التشريع؟

هاتان القضيتان مطروحتان، وأعتقد أن ثمة غموضا في الخطاب السياسي الإسلامي

تجاهما على مستوى الفهم والتطبيق مما يجعلنا دائما غير متفقين ودوما يثار الجدل حولهما دون أن يفهم كل منا الآخر .

مداخلة عصام العريان

أيها الأخوة، أرحب بالدعوة إلى أن يكون للتيارات الإسلامية حقها المشروع في تأسيس تنظيماتها السياسية . لكن النظر للتيار الإسلامي نظرة سياسية فحسب هي نظرة قاصرة جدا، فالمشكلة أبعد من ذلك بكثير، لأنها تكمن في محاولة إقصاء أي جهد لثقافة متأصلة منذ أربعة عشر قرنا أو يزيد من الزمان ومنعها من أن يكون لها تأثيرها أو على الأقل تحجيمه .خاصة أن الدين الإسلامي يشكل أغلبية مواطني هذه الأمة بالتجاور مع أقلية مسيحية متدينة أيضا، فالدين هو المنطلق الذي ينبغي أن تنطلق منه نهضتنا.

ومع ذلك ففي حالة تأسيس حزب سياسي إسلامي، يحق لبقية التيارات السياسية أن تتساءل عما يضمن أن تكون الغلبة فيه للتيار الذي يقبل الآخر ؟ وكيف سيفسر هذا الحزب هوية المواطن هل بالاستناد للعقيدة أم بانتمائه للوطن؟ وأعتقد أنه لن يضمن أي شئ من هذا كله إلا الممارسة السلمية والسليمة في كل المجالات. فليس هناك مشكلة في وجود حزب سياسي إسلامي أو تحت أي مسمى آخر، فقد تقدمنا بمشاريع تأسيس أحزاب خلت من صفة "إسلامي" خشية المحاذير القانونية، وإن كان الدستور وقانون الأحزاب لا يمنع أن تكون هناك أحزاب تستند إلى مرجعية دينية، وإنما يمنع فقط التمييز في برامج الأحزاب على أساس العقيدة والدين، ومشاريعنا لتأسيس حزب كانت تساوي بين جميع المواطنين، وليس أدل على ذلك من مشاركة الكاتب القبطي جمال أسعد عبد الملاك معنا اليوم، وهو الذي نجح نجاحا باهرا في الانتخابات على قائمة التحالف الإسلامي في أسيوط .

أما عن سؤال د.محمد السيد سعيد عما يضبط حركة الأحزاب الإسلامية ويجعلها منسجمة مع الإطار الوطني والعصري..فإننا نتساءل وما الذي يمنعها من المشاركة فتستثنى منذ البداية؟ فنحن لدينا الاستعداد للمشاركة في البرنامج الوطني اتفاقا على الأهداف القومية العامة ومصلحة الأمة، كلنا نشارك والجميع يعمل باجتهاد لرسم هذا الإطار، فمن المناسب أن ننطلق جميعا من أرضية مشتركة لبناء مرحلة جديدة، هذا هو الواجب الوطني الذي يجب أن يشغلنا الآن كتيارات فكرية وسياسية وثقافية تحدد أجندتها بنفسها دون أن تكون مفروضة عليها من الخارج .

وعلى كل حال، أود أن أؤكد لكافة التيارات السياسية أن مفهوم الدولة الدينية (الثيوقراطية) لا يقبله الإسلام بحكم صلاحيته لكل زمان ومكان، وأن الدولة الدينية التي نقصدها ليست ضد الديمقراطية كما يدّعي الغرب وتابعوه، ولهذا ينبغي أن نحرر مفاهيمنا من أسر التبعية لمفاهيم الغرب . ولا أقول إن تاريخنا ناصع البياض، ففيه عصور الاستبداد، لكن فيه أيضا عصور الحرية والحقوق وهي التي نسعى لاستعادتها .

مداخلة السيد ياسين

إذا أردنا أن نجتمع من أجل أن نفرض على النظام الحاكم أن يكون أكثر ديمقراطية وحرية علينا بداية أن نتفق فيما بيننا على نوع هذه الحرية التي نطالب بها، وعلى الطريقة التي سنمارسها بها ؟ كيف ستكون علاقتنا ببعضنا البعض ؟ فقد وصل الأمر بالبعض إلى القول بأن أوتوقراطية النظام أرحم من أي أوتوقراطية قادمة .

عنوان هذه الندوة "حزب إسلامي سياسي" وأنا أقول إن هذه العبارة تنطوي على تناقض في الحد، كما يقول مناطقة الإسلام. فلم يعرف الإسلام فكرة الأحزاب السياسية، فالحزب فكرة حديثة متعلقة بمجتمعات حديثة، المرجعية فيها للدستور وسيادة القانون وتداول السلطة والاعتراف بالتعددية واحترام حقوق الإنسان، وليس في الإسلام شئ من ذلك، لأن ما عرفه الإسلام هو الفِرق التي كانت تكفر بعضها بعضا وحين تصل إحداها إلى السلطة تكون هى التعبير الديني الرسمي الذي يقمع سواه. هذه هي المشكلة التي لم يلمسها د. عصام العريان، حيث لا يوجد مشروع لدى ما يسمى بالإسلام السياسي، وأضرب مثالا على ذلك بكتاب د. كمال أبو المجد "رؤية إسلامية معاصرة" ولاحظت مندهشا أن الرؤى التي يقدمها كالتالي: الشورى هي الأساس، ومحاسبة الحكام على أفعالهم.. هل هذه رؤية إسلامية متميزة عن التراث الليبرالي؟ مسألة الشورى تنطوي على خلافات كثيرة، فهل هي ملزمة أم غير ملزمة؟ وما الفارق بينها وبين الديمقراطية الغربية؟ وقد اخرج د. توفيق الشاوي كتابا أسماه "فقه الشورى والاستشارة" وقطع فيه بالقول أن الشورى مختلفة عن الديمقراطية الغربية لوجود مرجعية إلهية. بينما نجد د. محمد سليم العوا يختلف معه ويقول بأن الشورى هي الديمقراطية الغربية، وأن أبرز معالمها محاسبة الحكام على أفعالهم . هذا ليس جديدا يقدم للساحة السياسية، فإذا كنت تكرار تراث الفكر الإسلامي السياسي، فما الجديد في هذا ؟ خاصة أن الفكر الليبرالي ينطوي في تراثه العميق على تداول السلطة وسيادة القانون، وإمكانية عزل رئيس الجمهورية، كما

حدث مع نيكسون، فهل رأينا حاكما إسلاميا يعزل ؟ فضلا عن أن التراث الليبرالي ليس مجرد نظريات، وإنما ممارسة أيضا. ولهذا لا أرى وجودا لمشروع سياسي لدى تيار الإسلام السياسي .

وإذا ما وضعنا في الاعتبار أن الدولة الدينية حسب التعريف المعتمد هي دولة تعتمد على تكفير خصومها، فإننا نرى أن الدعوة إلى حزب سياسي إسلامي ما هي إلا دعوة لحكومة دينية وإن تخفت وراء مفاهيم ليبرالية أو ديمقراطية أو قبلت بالتعددية إلا أنها لن تكون في نهاية المطاف إلا نقيض كل ذلك . لذلك نحن مع دولة علمانية دستورية ترعى حقوق المواطنة، لا مع دولة دينية تقوم على آلية الفتوى .

مداخلة عادل حسين

أبدأ بالاعتراض على مقولة "حزب سياسي إسلامي" لأنها مقولة توحي بأن هناك حزبا يتكلم باسم الإسلام في مواجهة حزب آخر أو أحزاب غير إسلامية، بينما أرحب بمقولة " حزب المسلمين ". مع التأكيد على أنني لست مع الدولة الدينية لأنها بعيدة عن روح الإسلام، فضلا عن أن الإسلام لا يحبس في حزب .

وأوضح وجهة نظري في النقاط التالية:

– إن الموضوع في إطاره الأوسع أننا الآن في مرحلة جديدة مختلفة عن بداية القرن، فلم نعد أسرى الانبهار بالغرب، ولم نعد أصحاب أوهام حول إمكانية التقدم والنهوض إذا ما حذونا حذو الغرب، فهذه أوهام لم يعد لها مكان الآن . وقد انتهت هذه الفكرة نتيجة لأسباب كثيرة، دولية ومحلية وإقليمية، لكن أهم هذه الأسباب فشل النخب العلمانية الوطنية في تجاربها في إحراز التحرر الوطني المطلوب، وفشلت في إحداث النهضة الشاملة المرجوة عن طريق هذه النهضة المستعارة . من هنا أصبح التطلع إلى النهضة الأصيلة أي المرتبطة بأصولنا الحضارية الإسلامية .

– إن التطلع لاستلهام الإسلام والارتكاز إلى مرجعيته في طريق النهضة لم يعد مجرد تطلع لبسطاء الناس، ولكنها رغبة العديد من النخب المثقفة واعتقاد عدد من الحكام . ففي الستينيات والسبعينيات كانت النظم المتخاذلة أمام الاستعمار والصهيونية محتمية بمشروعية الإسلام (في الأردن – المغرب – السعودية). أما الآن فقد أصبح المنطلق الإسلامي منطلقا لعديد من التيارات لمقاومة الاستعمار والتبعية والصهيونية وإحراز النهضة. فسوريا والعراق، ذروة الأنظمة القومية العلمانية، صارتا تتخذان الأصول

الإسلامية كأحد الأسس الرئيسية لقيام نظام الحكم ولاتخاذ مشروعية الاستمرار وكسب القدرة على مواجهة الأعداء وتحقيق النصر . كان الفارق بين التيارين الإسلامي والقومي كبيرا، بل كانت الصدامات دموية، لكن ضاق كل هذا واقتربت المسافات مع تقارب التجربة وحدث ما يشبه الدمج بين المقصدين .

– من هنا أظن أنه يمكن القول أننا أمام حركة منهجية موضوعية عامة، كيف يمكن أن نعبر عنها ونوجهها إلى أشكال مؤسسية قادرة على أن تحقق الأهداف الكبيرة المنوطة بها ؟

إن الوضع الحالي للحركة الإسلامية التي من المفترض أنها تعبر عن هذا المنطلق الحضاري الجديد كانت في بدايتها حركة شبابية بسيطة تدعو للعودة للأصول ولم تدخل في تفاصيل كثيرة، أما الأمر الآن فمختلف، وما نسميه "الإسلام السياسي" ليس حلما، ولكنه حالة عامة تعمقت وانتشرت، وفيها –كذلك– العديد من التباينات. ولا شك أن الحالة الفكرية والسياسية في مصر متمشية مع هذه الحالة الموضوعية، ومن الطبيعي أن تكون الأحزاب المختلفة وليس حزبا واحدا،ملتزمة بهذه القاعدة، بالإضافة إلى أن قانون الأحزاب ينص على أنه غير مسموح لأي حزب من الأحزاب يمارس نشاطا خارجا عن هذه المادة من الدستور "مرجعية الدولة الإسلامية"، وعلى هذا، فالمطلوب أن تقوم تعددية حقيقية في مصر تتيح للجميع ومنها التيار الإسلامي، مراعاة البعد الإسلامي في الحياة السياسية بعامة.

وليس صحيحا أن الإسلاميين لا يملكون تصورا مطلقا لأي شئ، فهذا ظلم واضطهاد فكري غير مبرر، وإذا أردنا حوارا جادا ينبغي أن تتسع صدورنا لبعضنا البعض، وأن تتفتح أذهاننا لتفهم أفضل، وهذا الحوار يعني قبولا وتعاطيا متبادلا للأهداف والوسائل، وهذا ما يمهد الطريق نحو الديمقراطية والتعددية، لكن الديمقراطية الحقيقية في موضوع التعددية، والتي أخشاها حقا، هي أن تُفهم التعددية بمعنى السماح بوجود حزب إسلامي واحد يندمج فيه كل الإسلاميين، ومن يخرج عليه، يكون خارجا على التعاليم المقدسة، إن التعددية التي نريدها هي تلك التي تهتدي بالإسلام وتتنافس في الاجتهاد من أجل تنفيذه بآراء متباينة ومواقف متعددة، طبقية واجتماعية، وبهذا فقط أستبعد خطر تكفير الآخرين واحتكار الدين، لأن ثمة مرجعية واحدة متفق عليها،هي الإسلام، وأي خلاف بعد هذا بين أطرافها هو خلاف سياسي في الإطار المقبول، هذا هو الضمان الأيديولوجي والسياسي الذي أطرحه.

صلاح عيسى

لم أسمع حتى الآن إجابة على السؤال الذي طرحته في بداية الندوة .. فقد فهمت من كلام أ/ عادل حسين أنه علينا أن نكون مسلمين أولا، ثم نشكل أحزابا إسلامية ثانيا ثم نتحاور بعد ذلك!

نحن ما زلنا نراوح حتى الآن، فلم أسمع إجابة عن السؤال سوى الإجابة السلبية التي سمعتها من أ / السيد ياسين بأن تواجد حزب سياسي إسلامي يعني اغتيال حرية الرأي والتعبير . كما أن الشروط التي وضعها د. محمد السيد سعيد لإمكانية تحقيق الإدماج لم يجب عليها أحد!

مداخلة أحمد صبحي منصور

بداية أؤمن أن الإسلام دين ودولة، ولكن الدولة التي أراها في الإسلام هي دولة، كما يطلق عليها الآن دولة حقوق الإنسان وفي اعتقادي أن الدولة التي أقامها الرسول في المدينة قامت على أساس رعاية حقوق الإنسان، وهذا ما يؤكده القرآن . ولكن بعد ذلك تأصلت الدولة الدينية منذ الخلافة العباسية وما تلتها من خلافات شتى حتى نهاية عصر الخلافة سنة ١٩٢٤م. ثم جاء الإخوان المسلمون بفكرة إعادتها، ولا زلنا نعيش نفس المشكلة حتى الآن .

المهم أن لدينا نموذجين للدولة الإسلامية وتكمن الفروق بينهما في النقاط التالية :

١- **مصدرية السلطة** : مصدر السلطة في الدولة الإسلامية هو الأمة، إذ يخاطب الله نبيه ﴿فبما رحمة من الله لنت لهم، ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك، فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر﴾ (سورة آل عمران آية ٥٩)، فهذه الآية المدنية تقول إن رحمة الله سبحانه وتعالى جعلت النبي حاكما رحيما لينا ولو كان غير ذلك لانفض الناس من حوله، ولن تكون لك سلطة عليهم، فسلطتك مستمدة من العفو والاستغفار والشورى ﴿وشاورهم في الأمر﴾ أي أن السلطة مستمدة من الأمة، أما في الخلافة الأموية فالسلطة مستمدة من القوة والسيف، بينما حكمت الدولة العباسية بقوة القانون الذي اخترعه لها ملوك السلطة، وهذا هو ما عبّر عنه أبو جعفر المنصور حين خطب على جبل عرفات :

"إنما أنا سلطان الله في أرضه، وخليفته في خلقه، وقد جعلني كفلا على فيئكم"

فهذا الحق الإلهي هو ما ساد بالفعل في الخلافة العباسية وفي العصور الوسطى في العالم الإسلامي وغيره حتى تحررت منه أوروبا ثم تحررت منه تركيا إلى حد ما . فهذا هو

الفرق الأساسي بين الدولة الإسلامية التي ترعى حقوق الإنسان وندعو إليها، وبين نموذج الدولة الدينية السائد في تاريخنا وفي دعوات الإسلاميين الآن.

٢- **وظيفة الدولة** : وظيفة الدولة الإسلامية هي إقامة القسط، وهذا هو هدف كل الشرائع السماوية ﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط﴾ (سورة الحديد)، أي أن إقامة القسط بين الناس يستلزم دولة أو إطارا سياسيا تشارك فيه الأمة. أما الدولة الدينية فقد وضعت لها التقديرات والفلسفات من الماوردي إلى ابن خلدون لتجعل وظيفة الخليفة ودولته حمل الناس على الدين، وهذا يعني إكراها في الدين .

وأنا كباحث إسلامي أدعو التيار الإسلامي الذي يدعو إلى دولة دينية أن يحدد موقفه من بعض الأحاديث مثل " أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله "فهذا يعارض قوله تعالى ﴿لا إكراه في الدين﴾، كما يعارض مقولة " أهل الذمة " ومعظم آيات القرآن الكريم .

٣- موضوع التشريع: يمكن أن تُجمّع آيات التشريع في القرآن في أربع صفحات، ويأتي ٩٠٪ منها في إطار الأحوال الشخصية رعاية لحقوق الأسرة والمرأة، وبعضها قواعد عامة متروكة لتحديد البشر، فحرية التشريع محصورة في إطار القواعد الكلية الأخلاقية في الإسلام .ويمكن أن نجد تشابها بين التشريع القرآني وتشريع الدول المتقدمة في هذه القواعد والأهداف السامية، لكن إذا دخلت إلى مغارات الفقه في العصور الوسطى ستجد أمرا آخر . لأن التشريع والفتوى صارتا بيد القاضي في نفس الوقت. وخضع التشريع لميول الفقهاء ومناهجهم وعلاقاتهم بالسلطة الدينية، خاصة في العصر العباسي، فبدأت تتمحي القواعد العامة، لحساب الاستغراق في التفاصيل وكثرة المحظور والعقوبة عليه. ولهذا كتب الإمام محمد عبده في عام ١٩٠٥ كتابه الشهير "الإسلام دين العلم والمدنية" ودعا فيه إلى فتح باب الاجتهاد ورفض ما يتعارض مع القرآن والقواعد الكلية للشريعة وهذا ما ندعو إليه.

وفيما يتعلق بما ذكره أخي السيد ياسين من أن الإسلاميين ليست عندهم برامج أرى أن في هذا شيئا من التعالي لا أرضاه له ولا لي، ويعضد كلامي التجربة الإيرانية التي استمرت حتى الآن عشرين سنة تحت الحصار المتواصل وفي حروب مستمرة ورغم ذلك استطاعت أن تنجز وتحقق معجزات تنموية وتقدما تكنولوجيا وتفوقا عسكريا ونظاما ديمقراطيا لا تعرفه سائر دول المنطقة، فكيف لا يملكون برامج مع كل هذا الإنجاز.

المشاركون الرئيسيون

- عبد الوهاب الكبسي – المدير التنفيذي لمركز دراسة الإسلام والديمقراطية -أمريكا
- بهي الدين حسن – مدير مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان
- جمال البنا – المفكر الإسلامي
- وحيد عبد المجيد – خبير بمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام
- عبد الغفار شكر – باحث سياسي ونائب مدير مركز البحوث العربية
- عبد المنعم أبو الفتوح– كاتب إسلامي
- عاطف أحمد – كاتب متخصص في الدراسات الفلسفية
- محمد حافظ دياب – أستاذ الاجتماع الثقافي بآداب بنها
- أنور مغيث – مدرس الفلسفة بجامعة حلوان
- جورج إسحاق – كاتب سياسي وخبير تعليمي
- نبيل عبد الفتاح – رئيس وحدة الدراسات الاجتماعية بمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام
- أمينة النقاش – مدير تحرير جريدة الأهالي
- هبة رؤوف – باحثة ومدرسة بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية
- فريدة النقاش – رئيس تحرير "أدب ونقد" ورئيس ملتقى هيئات المرأة .
- هويدا عدلي – خبيرة بمركز البحوث الاجتماعية والجنائية
- مجدي قرقر– كاتب إسلامي وعضو المكتب السياسي لحزب العمل
- صلاح عيسى – رئيس تحرير جريدة القاهرة
- حسن طلب – شاعر ومدرس الفلسفة بجامعة حلوان
- حسين عبد الرازق – صحفي وكاتب سياسي
- عصام العريان – كاتب إسلامي وعضو مكتب الإرشاد للإخوان المسلمين.
- جورج عجايبي – رئيس جمعية الصعيد للتنمية
- ضياء رشوان – باحث بمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام
- الصادق المهدي – المفكر الإسلامي ورئيس وزراء السودان السابق ورئيس حزب الامة – إمام الأنصار
- نيفين مسعد – أستاذة بكلية الاقتصاد والعلوم السياسة
- جمال عبد الجواد – رئيس وحدة العلاقات الدولية بمركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام.



قائمة مطبوعات

مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

أولاً: مناظرات حقوق الإنسان:

١-**ضمانات حقوق الإنسان في ظل الحكم الذاتي الفلسطيني:** منال لطفي، خضر شقيرات، راجي الصوراني، فاتح عزام، محمد السيد سعيد (بالعربية والإنجليزية).
٢-**الثقافة السياسية الفلسطينية- الديمقراطية وحقوق الإنسان:** محمد خالد الأزعر، أحمد صدقي الدجاني، عبد القادر ياسين، عزمي بشارة، محمود شقيرات.
٣-**الشمولية الدينية وحقوق الإنسان- حالة السودان ١٩٨٩ - ١٩٩٤:** علاء قاعود، محمد السيد سعيد، مجدي حسين، أحمد البشير، عبد الله النعيم، أمين مكي مدني.
٤-**ضمانات حقوق اللاجئين الفلسطينيين والتسوية السياسية الراهنة:** محمد خالد الأزعر، سليم تماري، صلاح الدين عامر، عباس شبلاق، عبد العليم محمد، عبد القادر ياسين.
٥-**التحول الديمقراطي المتعثر في مصر وتونس:** جمال عبد الجواد، أبو العلا ماضي، عبد الغفار شكر، منصف المرزوقي، وحيد عبد المجيد.
٦-**حقوق المرأة بين المواثيق الدولية والإسلام السياسي:** عمر القراي، أحمد صبحي منصور، محمد عبد الجبار، غانم جواد، محمد عبد الملك المتوكل، هبة رؤوف عزت، فريدة النقاش، الباقر العفيف.
٧-**حقوق الإنسان في فكر الإسلاميين:** الباقر العفيف، أحمد صبحي منصور، غانم جواد، سيف الدين عبد الفتاح، هاني نسيرة، وحيد عبد المجيد، غيث نايس، هيثم مناع، صلاح الدين الجورشي.
٨-**الحق قديم- وثائق حقوق الإنسان في الثقافة الإسلامية:** غانم جواد، الباقر العفيف، صلاح الدين الجورشي، نصر حامد أبو زيد.

ثانياً: مبادرات فكرية:

١- **الطائفية وحقوق الإنسان:** فيوليت داغر (لبنان).
٢- **الضحية والجلاد:** هيثم مناع (سوريا).
٣- **ضمانات الحقوق المدنية والسياسية في الدساتير العربية:** فاتح عزام (فلسطين) (بالعربية والإنجليزية).
٤- **حقوق الإنسان في الثقافة العربية والإسلامية:** هيثم مناع (بالعربية والإنجليزية).
٥- **حقوق الإنسان وحق المشاركة وواجب الحوار:** د. أحمد عبد الله.
٦- **حقوق الإنسان- الرؤيا الجديدة:** منصف المرزوقي (تونس).
٧- **تحديات الحركة العربية لحقوق الإنسان.** تقديم وتحرير: بهي الدين حسن (بالعربية والإنجليزية).
٨- **نقد دستور ١٩٧١ ودعوة لدستور جديد:** أحمد عبد الحفيظ.
٩- **الأطفال والحرب- حالة اليمن:** علاء قاعود، عبد الرحمن عبد الخالق، نادرة عبد القدوس.
١٠- **المواطنة في التاريخ العربي الإسلامي:** د. هيثم مناع. (بالعربية والإنجليزية).
١١- **اللاجئون الفلسطينيون وعملية السلام- بيان ضد الأبارتايد:** د. محمد حافظ يعقوب (فلسطين).
١٢- **التكفير بين الدين والسياسة:** محمد يونس، تقديم د. عبد المعطي بيومي.
١٣- **الأصوليات الإسلامية وحقوق الإنسان:** د. هيثم مناع.
١٤- **أزمة نقابة المحامين:** عبد الله خليل، تقديم: عبد الغفار شكر.
١٥- **مزاعم دولة القانون في تونس!** د. هيثم مناع.
١٦- **الإسلاميون التقدميون.** صلاح الدين الجورشي.
١٧- **حقوق المرأة في الإسلام.** د. هيثم مناع.
١٨- **دستور في صندوق القمامة.** صلاح عيسى، تقديم: المستشار عوض المر.
١٩- **فلسطين/ إسرائيل: سلام أم نظام عنصري:** مروان بشارة، تقديم: محمد حسنين هيكل.
٢٠- **انتفاضة الأقصى: دروس العام الأول:** د. أحمد يوسف القرعي.

٢١- ثمن الحرية- على هامش المعارك الفكرية والاجتماعية في التاريخ المصري الحديث: محمود الورداني.
٢٢- الأيديولوجيا والقضبان-نحو أنسنة الفكر القومي العربي: هاني نسيرة.
٢٣- ثقافة كاتم الصوت: حلمي سالم.
٢٤- العسكر في جُبَّة الشيوخ- الأصولية الإسلامية قبل وبعد ١٩٥٢: طلعت رضوان.

ثالثاً: كراسات ابن رشد:

١- حرية الصحافة من منظور حقوق الإنسان. تقديم: محمد السيد سعيد - تحرير: بهي الدين حسن.
٢- تجديد الفكر السياسي في إطار الديمقراطية وحقوق الإنسان- التيار الإسلامي والماركسي والقومي. تقديم: محمد سيد أحمد- تحرير: عصام محمد حسن (بالعربية والإنجليزية).
٣- التسوية السياسية- الديمقراطية وحقوق الإنسان. تقديم: عبد المنعم سعيد- تحرير: جمال عبد الجواد. (بالعربية والإنجليزية).
٤- أزمة حقوق الإنسان في الجزائر: د. إبراهيم عوض وآخرون.
٥- أزمة "الكشح" - بين حرمة الوطن وكرامة المواطن. تقديم وتحرير: عصام الدين محمد حسن.
٦- يوميات انتفاضة الأقصى: دفاعا عن حق تقرير المصير للشعب الفلسطيني. إعداد وتقديم: عصام الدين محمد حسن.

رابعاً: تعليم حقوق الإنسان:

١- كيف يفكر طلاب الجامعات في حقوق الإنسان؟ (ملف يضم البحوث التي أعدها الدارسون -تحت إشراف المركز- في الدورة التدريبية الأولى ١٩٩٤ للتعليم على البحث في مجال حقوق الإنسان).
٢- أوراق المؤتمر الأول لشباب الباحثين على البحث المعرفي في مجال حقوق الإنسان (ملف يضم البحوث التي أعدها الدارسون- تحت إشراف المركز- في الدورة التدريبية الثانية ١٩٩٥ للتعليم على البحث في مجال حقوق الإنسان).
٣- مقدمة لفهم منظومة حقوق الإنسان: محمد السيد سعيد.
٤- اللجان الدولية والإقليمية لحماية حقوق الإنسان: محمد أمين الميداني.
٥- الإنسان هو الأصل- مدخل إلى القانون الدولي الإنساني وحقوق الإنسان: عبد الحسين شعبان.
٦- الرهان على المعرفة- حول قضايا تعليم ونشر حقوق الإنسان: الباقر العفيف، وعصام الدين محمد حسن.
٧- الأصيل والمكتسب- الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية: علاء قاعود.
٨- حقوقنا الآن وليس غداً- المواثيق الأساسية لحقوق الإنسان: تقديم بهي الدين حسن، ومحمد السيد سعيد.

خامساً: اطروحات جامعية لحقوق الإنسان:

١- رقابة دستورية القوانين- دراسة مقارنة بين أمريكا ومصر: د.هشام محمد فوزي، تقديم د. محمد مرغني خيري. (طبعة أولى وثانية).
٢- التسامح السياسي- المقومات الثقافية للمجتمع المدني في مصر: د.هويدا عدلي.
٣- ضمانات حقوق الإنسان على المستوى الإقليمي: د. مصطفى عبد الغفار.

سادسا: مبادرات نسائية:

١- موقف الأطباء من ختان الإناث: آمال عبد الهادي/ سهام عبد السلام (بالعربية والإنجليزية).
٢- لا تراجع- كفاح قرية مصرية للقضاء على ختان الإناث: آمال عبد الهادي (بالعربية والإنجليزية).
٣- جريمة شرف العائلة: جنان عبده (فلسطين ٤٨).
٤- حدائق النساء- في نقد الأصولية: فريدة النقاش.

سابعا: دراسات حقوق الإنسان:

١- حقوق الإنسان في ليبيا- حدود التغيير: أحمد المسلماني.
٢- التكلفة الإنسانية للصراعات العربية-العربية: أحمد تهامي.
٣- النزعة الإنسانية في الفكر العربي- دراسات في الفكر العربي الوسيط: أنور مغيث، حسنين كشك، علي مبروك، منى طلبة، تحرير: عاطف أحمد.
٤- حكمة المصريين: أحمد أبو زيد، أحمد زايد، اسحق عبيد، حامد عبد الرحيم، حسن طلب، حلمي سالم، عبد المنعم تليمة، قاسم عبده قاسم، رؤوف عباس، تقديم وتحرير: محمد السيد سعيد.
٥- أحوال الأمن في مصر المعاصرة: عبد الوهاب بكر.
٦- موسوعة تشريعات الصحافة العربية: عبد الله خليل.
٧- نحو إصلاح علوم الدين- التعليم الأزهري نموذجا: علاء قاعود، تقديم: نبيل عبد الفتاح.
٨- رجال الأعمال- الديمقراطية وحقوق الإنسان: د. محمد السيد سعيد.
٩- عن الإمامة والسياسة- الخطاب التاريخي في علم العقائد: د. علي مبروك.
١٠- الحداثة بين الباشا والجنرال: د. علي مبروك.

ثامنا: حقوق الإنسان في الفنون والآداب:

١- القمع في الخطاب الروائي العربي: عبد الرحمن أبو عوف.
٢- الحداثة أخت التسامح- الشعر العربي المعاصر وحقوق الإنسان: حلمي سالم.
٣- قانون وشهداء (الفن التشكيلي وحقوق الإنسان): عز الدين نجيب
٤- فن المطالبة بالحق- المسرح المصري المعاصر وحقوق الإنسان: نورا أمين.
٥- السينما وحقوق الناس: هاشم النحاس وآخرون.
٦- الآخر في الثقافة الشعبية- الفولكلور وحقوق الإنسان: سيد إسماعيل، تقديم: د. أحمد مرسي.
٧- أكثر من سماء- تنوع المصادر الدينية في شعر محمود درويش: سحر سامي.
٨- المقدس والجميل-الاختلاف والتماثل بين الدين والفن: د. حسن طلب.
٩- أحزان حمورابي- قصائد من أجل حرية العراق: إعداد حلمي سالم، تقديم: د. فريال جبوري غزول.
١٠- دوائر لم تكتمل- كتابات حول الدراما السودانية: السر السيد.

تاسعا: مطبوعات غير دورية:

١- " سواسية ": نشرة دورية باللغتين (العربية والإنجليزية). [صدر منها ٥٢ عددا]
٢- رواق عربي: دورية بحثية باللغتين (العربية والإنجليزية). [صدر منها ٣١ عددا]
٣- رؤى مغايرة: مجلة غير دورية بالتعاون مع مجلة MERIP . [صدر منها ١١ عددا]
٤- قضايا الصحة الإنجابية: مجلة غير دورية بالتعاون مع مجلة Reproductive Health Matters [صدر منها ٣ أعداد]

عاشرا: قضايا حركية:

١- العرب بين قمع الداخل .. وظلم الخارج: تقديم وتحرير: بهي الدين حسن.
٢- تمكين المستضعف: إعداد: مجدي النعيم.
٣- إعلان الدار البيضاء للحركة العربية لحقوق الإنسان: صادر عن المؤتمر الدولي الأول للحركة العربية لحقوق الإنسان، الدار البيضاء ٢٣ – ٢٥ أبريل ١٩٩٩.
٤- إعلان القاهرة لتعليم ونشر ثقافة حقوق الإنسان: صادر عن مؤتمر قضايا تعليم ونشر ثقافة حقوق الإنسان: جدول أعمال للقرن الحادي والعشرين، القاهرة ١٣- ١٦ أكتوبر ٢٠٠٠.
٥- إعلان الرباط لحقوق اللاجئين الفلسطينيين: صادر عن المؤتمر الدولي الثالث لحركة حقوق الإنسان في العالم العربي، الرباط ١٠- ١٢ فبراير ٢٠٠١.
٦- مذكرة حول حقوق الشعب الفلسطيني: مقدمة إلى لجنة حقوق الإنسان بالأمم المتحدة (باللغتين العربية والإنجليزية).
٧- اعترافات إسرائيلية- نحن سفاحون وعنصريون: إعداد: محمد السيد، ترجمة: سلاف طه.

٨- إعلان القاهرة لمناهضة العنصرية: (باللغتين العربية والإنجليزية).
٩- قضايا التحول الديمقراطي في المغرب- مع مقارنة بمصر والمغرب: أحمد شوقي بنيوب، عبد الرحمن بن عمرو، عبد العزيز بناني، عبد الغفار شكر، محمد الصديقي، محمد المدني، هاني الحوراني، تقديم: د. محمد السيد سعيد.
١٠- جسر العودة- حقوق اللاجئين الفلسطينيين في ظل مسارات التسوية: تقديم وتحرير عصام الدين محمد حسن.
١١- يد على يد- دور المنظمات الأهلية في مؤتمرات الأمم المتحدة: يسري مصطفى.
١٢- إعلان بيروت للحماية الإقليمية لحقوق الإنسان في العالم العربي.
١٣- إعلان باريس حول السبل العملية لتجديد الخطاب الديني. (بالعربية والإنجليزية والفرنسية).

حادي عشر: إصدارات مشتركة:

أ) بالتعاون مع اللجنة القومية للمنظمات غير الحكومية:

١- التشويه الجنسي للإناث (الختان) - أوهام وحقائق: د. سهام عبد السلام.
٢- ختان الإناث: آمال عبد الهادي.

ب) بالتعاون مع المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية (مواطن)

- إشكاليات تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي. تحرير: د.محمد السيد سعيد، د. عزمي بشارة(فلسطين).

ج) بالتعاون مع جماعة تنمية الديمقراطية والمنظمة المصرية لحقوق الإنسان

- من أجل تحرير المجتمع المدني: مشروع قانون بشأن الجمعيات والمؤسسات الخاصة.

د) بالتعاون مع اليونسكو

- دليل تعليم حقوق الإنسان للتعليم الأساسي والثانوي (نسخة تمهيدية).

هـ) بالتعاون مع الشبكة الأورومتوسطية لحقوق الإنسان

- دليل حقوق الإنسان في الشراكة الأوروبية- المتوسطية. خميس شماري، وكارولين ستايني

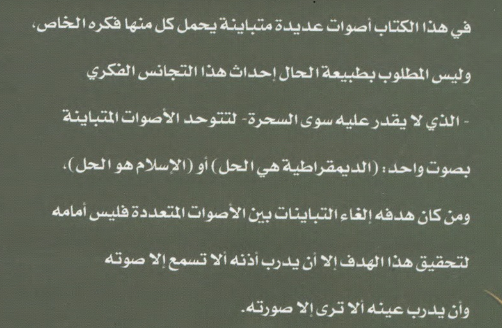
و) بالتعاون مع منظمة أفريقيا / العدالة

- عندما يحل السلام-موعد مع ثالوث الديمقراطية والتنمية والسلم في السودان: تحرير يوانس أجاوين، أليكس دوفال.

• • •

(تحت الإعداد)

١. العولمة وحقوق الإنسان.
٢. عنصرية تحت الحصار.
٣. القاهرة/دربان: من أجل إسقاط آخر قلاع العنصرية.
٤. الإرهاب وحقوق الإنسان.
٥. ونسة مع الأدب النوبي.
٦. محمود عزمي رائد حقوق الإنسان.
٧. الإسلام السياسي في السودان.
٨. في الثقافة والمثقفين.
٩. طريق مصر لقبول الذات.



في هذا الكتاب أصوات عديدة متباينة يحمل كل منها فكره الخاص،
وليس المطلوب بطبيعة الحال إحداث هذا التجانس الفكري
- الذي لا يقدر عليه سوى السحرة- لتتوحد الأصوات المتباينة
بصوت واحد: (الديمقراطية هي الحل) أو (الإسلام هو الحل)،
ومن كان هدفه إلغاء التباينات بين الأصوات المتعددة فليس أمامه
لتحقيق هذا الهدف إلا أن يدرب أذنه ألا تسمع إلا صوته
وأن يدرب عينه ألا ترى إلا صورته.

المحرر



غلاف : أيمن حسين